چاپ سوم

سیر حکمت در اروپا

از زمان باستان تا سدهٔ هفدهم

جلد اوّل

مذیل بترجمهٔ گفتار دکارت فیلسوف نامی فرانسوی

نگارش

محمّد علی فروغی

ناشر

بنگاه مطبوعاتی صفیعلیشاه

میدان بهارستان

چاپ رنگین

فهرست مطالب کتاب

سیر حکمت در اروپا

دیباچه چاپ دوم

بنام خدای بخشندهٔ مهربان

چند سال پیش برای اشتغال بامری علمی که ضمنا سود ابناء نوع در آن متصور باشد بترجمهٔ رسالهٔ کوچکی که معروف ترین اثر دکارت فیلسوف نامی فرانسوی میباشد دست بردم و پس از انجام برخوردم باینکه این رساله بکسانیکه از معارف اروپا آگاهی نداشته باشند چندان بهرهٔ نمیدهد پس برای مزید فایده مقدمهٔ بر آن افزودم و سیر حکمت را در اروپا از عهد باستان تا زمان دکارت باختصار در آن باز نمودم و بچاپ رسانیدم اینک نسخه آن کتاب نایاب شده و چنین مینماید که تجدید چاپش روا باشد پس چون دیدم مقدمهٔ که درسیر حکمت نگاشته ام پسند خاطر دانش طلبان گردیده تا آنجا که آرزومند شده اند که دنباله آن نیز برای نمودار ساختن سیر حکمت از زمان دکارت تا کنون نگاشته شود باین نظر تصرفات و اضافاتی در آن مقدمه بعمل آورده آنرا جلد نخستین از سیر حکمت در اروپا قرار دادم و ترجمه رسالهٔ دکارت را هم چنانکه بود ضمیمه آن ساختم و امیدوارم بزودی جلد دوم کتاب را نیز مشتمل بر سیر حکمت در اروپا پس از دکارت بنظر ارباب ذوق برسانم چنانکه بتوانند از سراسر تاریخ فلسفه اروپا اجمالا آگاه شوند و از خداوند در این امر توفیق میخواهم.

محمد علی فروغی

تیر ماه ۱۳۱۷

سیر حکمت در اروپا

از زمان باستان تا دکارت

صفحه

فصل اول

جنبش یونانیان در امور علمی و عقلی و ذوقی، بدرستی از دو هزار و پانصد سال پس از این آغاز کرده و در همهٔ انواع بروزات ذهن وطبع

ظهور حکمت در یونان

اساسی آثار زیبای گرانبها باد گار گذاشته است، لیکن در اینجا تنها به معقولات میپردازیم و بذوقیات نظر نمیاندازیم چه آن خود بحثی جداگانه و داستانی دراز است.

نخست می بینیم یونانیان مانند ملل دیگر باستان دربارهٔ زمین و آسمان و ماه و خورشید وستارگان و آب و هوا و غیر آن تصوراتی دارند که معتقدات دینی آنهاست ومبتنی بر این است که موجودات عالم و آثار طبیعت شخصیت دارند و خداوندان میباشند و بعضی شایستهٔ پرستش و برخی درخور پرهیزند. بمرور زمان در ذهن آن مردم رتبهٔ خداوندی از عین موجودات برداشته شد و برای هر یك رب النوعی فرض کردند که صفات و حالات و حوائج و نفسانیات بشر را شدیدتر وقویتر دارا میباشند ومردمان دستبازیچهٔ هوا وهوس آنها هستند وعبادات و آداب دینی برای جلب رأفت ودفع شر ایشان است.

آن عقاید که در واقع اساطیر است، تا زمانیکه دین مسیح در اروپا عمومیت نیافته بود نشو و دوام داشت وعوام بلکه بسیاری از خواص بمقتضای آنها عملیات دینی ودنیوی وعبادات ومعاملات خود را جاری میساختند و آگاهی بر آنها از منظومهها و نوشتههای شعراء و نویسندگان یونان مخصوصاً اومیروس (۱) وهیسیودوس (۲) بخوبی دست میآید.

(۱) Homère نزدیك هزار سال پیش از میلاد - (۲) Hésiode نزدیك نهصد سال پیش از میلاد

فصل اول

حکمای پیش از سقراط

هر چند هنوز این مسئله حل نشده و شاید هیچگاه بدرستی روشن شود که تمدن و دانش و حکمت در کدام نقطهٔ روی زمین آغاز کرده است.

آغاز حکمت از مشرق زمین است

ولیکن تمدنی که امروز بدستیاری اروپائیان در جهان برتری یافته بی گمان دنبالهٔ آنست که یونانیهای قدیم بنیاد نموده و آنها خود مبانی و اصول آنرا از ملل باستانی مشرق زمین یعنی مصر و سوریه و کلده و ایران و هندوستان دریافت نموده اند.

هنگامیکه یونانیان در خط علم و هنر افتادند و بنا گذاشتند که آنرا از ملل مشرق فرا گیرند آن اقوام از دیرگاهی درراه تمدن قدم زده معلومات بسیار فراهم کرده و مراحل مهم پیموده بودند و لیکن قوم با استعداد یونان جمله و ماحصل آن معلومات را گرفتند و درقالب ذوق سرشار خود ریختند تحقیقات عمیق نیز بر آن افزوده بهمه رشته های ذوقیات و معقولات صورتی چنان بدیع دادند که اقوام دیگر خاصه مردم اروپا و آسیای غربی خوشه چین خرمن آنها گردیده و از آن چشمهٔ زلال بهره بردند.

فصل اول

از مائهٔ ششم پیش ازمیلاد در یونان کسانی نام برده میشوند که در پی بیان آثار طبیعت و درك حقیقت عالم آفرینش و در جستجوی وجود[1] اصلی بوده اند که تظاهرات او عالم کون و فساد و تغیرات را پدیدار میسازد و در بارهٔ او رأیها و فرضیها اظهار میدارند که هر یك بجای خود شایان دقت و شامل پارهٔ از حقیقت است .

حکمای ایونی
ثالس ملطی

از حکمای مائه ششم و پنجم چندان نوشته و آثاری باقی نمانده تا بدرستی از نظرشان آگاه شویم اینقدر میدانیم قدیمترین دانشمندان یونان ثالس ملطی[2] است که در هندسه و نجوم دستی داشته و توانسته است کسوفی را در سال ۵۸۵ پیش از وقوع خبر دهد و از خاصیت کهربا آگاه بوده و رطوبت را مادة المواد دانسته یعنی آب را مایهٔ حقیقی موجودات پنداشته است .

انکسیمندروس

از همشهریان ثالس باز دو تن حکیم نامبرده میشوند که اولی انکسیمندروس[3] شاگرد ثالس و معتقد بوده است بر اینکه اصل موجودات چیزی است غیر متعین و غیر متشکل بی پایان و بی آغاز و بی انجام و جاوید و جامع اضداد خشکی و تری گرمی و سردی و هر گاه اضداد از یکدیگر جدا میشوند ظهور و بروز و تولد و حیات روی میدهد و چون باز باهم مجتمع میگردند مرگ و کمون و در واقع رجوع باصل میشود و از آن ماده غیرمتشکل از تأثیر سردی و گرمی عناصر ساخته میشود خاك سرد و آتش گرم و آب متمایل بسردی و هوا

---

(1) l'Etre (2) Thalès de Milet و او نیز از حکمای سبعه شمرده شده است.
(3) Anaximandre

ضمناً چنانکه درمیان همهٔ اقوام وملل همواره اشخاص نکته‌سنج ونصیحت گو بوده که مردم را از سود و زیانشان آگاه و بگفته‌های خردمندانه بیدار میساخته اند در میان یونانیان نیز اینگونه دانشمندان بسیار بوده و بعضی از آنها نامی شده ووضع قوانین و آداب سودمند برای آن قوم نموده‌اند و گفتگو ازهفت خردمند(۱) برزبانها بوده که‌دانشمندترین مردم‌خوانده‌میشدند

حکمای هفتگانه

ولیکن گذشته از آنها بعضی متفکرین نیز پیداشدند که‌اعتقاد بارباب‌انواع طبع حقیقت جوی ایشان را قانع نساخته، کم کم موجودات را عناصر و اسطقسات خوانده و جریان امور عالم را باسباب وعلل دانستند و بعلت ومعلول وقواعد و اصول قائل شدند وچنین استنباط میشود که اهل نظر چون دیده‌اند بسیاری از چیزها بیکدیگر متبدل میگردند واختلافهائی که در جهان مشاهده میشود غالبا صوری است پی برده اند باینکه تکثر بسیاری که در عالم بنظر میرسد واقعیت ندارد و شمارهٔ اشیاء حقیقی بسی کمتر از آنست که گمان میرود، بس برخورده‌اند باینکه باید حقیقت واحدی باشد که اشیاء روزگار و احوال آنها تبدلات و تجلیات او باشند ونیز از کشف همین امر که غالبا بنظر میآید که چیزهائی تازه موجود شده اند ولی تازه نیستند و نمایش چیزهای موجود از سابق میباشند، پی بردند باینکه موجود ومعدوم شدن در کار نیست، نه معدوم موجود و نه موجود معدوم میگردد و کون وفساد همه تغیر و تبدیل است.

---

(۱) Les sept sages ، در باب اسامی این حکماء روایات مختلف‌است‌اشخاص ذیل از آن جمله نام برده شده، اند . بیاس Bias پیتاکوس Pittacus کلئبول Cléobule میزون Myson خیلون Chilon سولون Solon

فصل اول

از مائه ششم پیش ازمیلاد در یونان کسانی نام برده میشوند که در پی بیان آثار طبیعت و درك حقیقت عالم آفرینش و در جستجوی وجود(۱) اصیلی بوده‌اند که تظاهرات او عالم کون وفساد و تغیرات را پدیدار میسازد و دربارهٔ او رأیها و فرضها اظهار میدارند که هریك، بجای خود شایان دقت وشامل پارهٔ ازحقیقت است.

حکمای ایونی
ثالس ملطی

از حکمای مائه ششم و پنجم چندان نوشته و آثاری باقی نمانده تا بدرستی از نظرشان آگاه شویم، اینقدرمیدانیم قدیمترین دانشمندان یونان ثالس ملطی(۲) است که در هندسه و نجوم دستی داشته و توانسته است کسوفی را درسال ۵۸۵ پیش از وقوع خبر دهد و از خاصیت کهربا آگاه بوده و رطوبت را مادة المواد دانسته یعنی آب را مایهٔ حقیقی موجودات بنداشته است.

از همشهریان ثالس باز دو نفر حکیم نامبرده میشوند که اولی

انکسیمندروس

انکسیمندروس (۳) شاگرد ثالس و معتقد بوده است بر اینکه اصل موجودات چیزی است غیرمتعین وغیرمتشکل بی پایان و بی آغاز و بی انجام و جاوید و جامع اضداد خشکی و تری و گرمی وسردی و هر گاه اضداد از یکدیگر جدا میشوند ظهور و بروز و تولد وحیات روی میدهد و چون باز باهم مجتمع میگردند مرك و کمون ودر واقع رجوع باصل میشود واز آن ماده غیرمتشکل از تأثیر سردی و گرمی عناصر ساخته میشود خاك سرد و آتش گرم و آب متمایل بسردی و هوا

(۱) l'Etre- (۲) Thalès de Milet و او نیز ازحکمای سبعه شمرده شده‌است.
(۳) Anaximandre

ضمناً چنانکه درمیان همهٔ اقوام وملل همواره اشخاص نکته‌سنج ونصیحت گو بوده که مردم را از سود و و زیانشان آگاه وبگفته های خردمندانه بیدار میساخته اند در میان یونانیان نیز اینگونه دانشمندان بسیار بوده وبعضی ازآنها نامی شده ووضع قوانین وآداب سودمند برای آن قوم نموده‌اند و گفتگو ازهفت خردمند(۱) برزبانهابوده که‌دانشمندترین‌مردم‌خوانده‌میشدند

حکمای هفتگانه

ولیکن گذشته ازآنهابعضی‌متفکرین نیز پیداشدند که‌اعتقاد بارباب‌انواع طبع حقیقت جوی ایشان را قانع نساخته، کم کم موجودات را عناصر و اسطقسات خوانده و جریان امور عالم را باسباب وعلل دانستند و بعلت ومعلول وقواعد و اصول قائل شدند وچنین استنباط میشود که اهل نظر چون دیده‌اند بسیاری از چیزها بیکدیگر متبدل میگردند واختلافهائی که در جهان مشاهده میشود غالباً صوری است پی‌برده اند باینکه تکثر بسیاری که در عالم بنظر میرسد واقعیت ندارد و شمارهٔ اشیاءِ حقیقی بسی کمتر ازآنست که گمان‌میرود، پس‌برخورده‌اند باینکه شایدحقیقت واحدی باشد که اشیاءِ روزگار و احوال آنها تبدلات وتجلیات او باشند ونیز از کشف همین امر که غالباً بنظر میآید که چیزهائی تازه موجود شده اند ولی تازه نیستند و نمایش چیز های موجود از سابق میباشند، پی بردند باینکه موجود ومعدوم شدن در کار نیست، نه معدوم موجود و نه موجود معدوم میگردد و کون وفساد همه تغییر وتبدیل است.

---

(۱) Les sept sages ، در باب اسامی این حکماء روایات مختلف است اشخاص ذیل از آن جمله نام برده شده، اند : بیاس Bias پیتاکوس Pittacus کلئبول Cléobule میزون Myson خیلون Chilon سولون Solon

اعتدال وتناسب بمانند و همینکه یکی ازحد اعتدال بیرون شد عدل عالم او را بمقام خود بر میگرداند. زندگی یکی مرگ دیگری است و عدم این مایهٔ وجود آن است و نیك وبد و مرگ وزندگی وهستی و نیستی در واقع یکی است وخواص اشیا واختلافات آنها نسبی و اعتباری است چنانکه آب دریا در مذاق ماهی خوب است و در مذاق انسان بدو حقیقت واحد است و کائنات از عنصر خشك و گرم ناشی هستند و باز بهمان عنصر بر میگردندوراه نشیب وفراز می پیمایند. درراه نشیب آتش مبدل بخاك و آب میشود وخاك درراه فراز بآب و آتش منتهی میگردد ظاهر کثرت است وباطن وحدت وروح انسان نیز شرارهٔ از آتش علوی است و پس از مرگ رجعت باصل مینماید.

هرقلیطوس چون بیقراری و بی ثباتی را اصل هر چیز دانسته و فلسفه‌اش بر این پایه بوده و در ناپایداری امور اصرار و از مردم کناره جوئی داشته و دنیارا بچیزی نمی گرفته است اورا اززمرهٔ بدبینان (۱) میشمرند و حکیم گریان میخوانند (اواخر مائه ششم و اوائل مائه پنجم قبل ازمیلاد)

دانشمندانی که تا کنون نام برده‌ایم در نزداروپائیان «ایونیان» خوانده میشوند،زیرا که همه ازمردم ایونی (۲) بوده‌اند.

---

(۱) Pessimiste - (۲) کشوری که ما اورا یونان می گوئیم و درانتهای جنوبی شبه جزیرهٔ بالکان واقع است اسم اصلیش هلاس Hellas بوده واهل آن دیار خود را Hellène می نامیده اند وایونی Ionie اسم قسمتی از سواحل آسیای صغیر است که جماعتی از هلن آنجا اقامت داشتند و چون ایونی در آسیا واقع ومشرق زمینی‌ها ابتدای برخوردشان بمردم هلن با آن جماعت بوده کلیهٔ مردم هلن را منتسب به ایونی نموده هلاس را یونان و مردمش را یونانی خوانده اند چنانکه رومیانهم بهمین طریق یونانیها را بمناسبت اسم یك طایفه ازآنها که بایشان نزدیکتر بوده گریك Grecs گفته اند و امروز اروپائیان یونان را بهمین اسم میخوانند.

متمایل بگرمی و هیئت عالم از این چهار عنصر ساخته شده که بترتیب روی هم جا گرفته‌اند.

انکسیمانوس

حکیم دیگر که شاگرد اوست انکسیمانوس (۱) نام دارد و هوا را مادة المواد میداند و قبض و بسط آنرا موجد عناصر دیگر می‌پندارد.

هرقلیطوس

یکی از بزرگان حکمای باستان هرقلیطوس (۲) از اهل افیسوس (۳) است که مردی بلندپایه و بامناعت و متین بوده، ازقرار مذکور بادارای بزرگ هخامنشی مکاتبه داشته و شاهنشاه ایران او را بدربار خود خوانده و دانشمند گوشه نشینی را بر همدمی پادشاه بر گزیده است. عقاید و افکار مردمان و رفتار و کردار آنان را بدیدهٔ حقارت مینگریست، از سخنانش کلماتی چند منقول است که عمیق و پر معنی می‌نماید، لیکن معروف به تیرگی و ابهام بوده و فهم آنها را دشوار می‌یافته‌اند. آنچه از حکمت او معلوم شده این است که آتش را اصل و مبدأ میخواند و آنرا مظهر کامل تبدل و بیقراری میداند. وجود پابرجا قائل نمیباشد و عالم را برودی تشبیه میکند که همواره روان است و یك دم مانند دم دیگر نیست و ثبات و بقا را منکر است و میگوید هر چه را بنگری بیك اعتبار هست و بیك اعتبار نیست. نسبت بهیچ چیز نمیتوان گفت میباشد باید گفت میشود و شدن (۴) نتیجهٔ کشمکش اضداد است و باین سبب جنك در عالم ضروری است و هماره کشمکش اجزاءِ عالم را باهم سازش و توافق میدهد و اضداد برای یکدیگر لازمند ولی باید در حال

(۱) Anaximène- (۲) Héraclite- (۳) Ephèse از شهرهای یونانی آسیای صغیر- (۴) Le Devenir (کون) درمقابل l'Etre (وجود)

مظهر الوهیت است وزمین و خورشید و ماه وسیارات (عطارد و زهره و مریخ ومشتری و زحل) و ثوابت گرد آن میچرخند و چون ده را عدد جامع کامل میدانستند معتقد بوجود یك کرهٔ زمین نامرئی (۱) نیز بودند تا عدد کرات ده باشد وموجبات دیگر نیز برای این عقیده داشتند وچنین فرض میکردند که فاصله‌های کرات از یکدیگر به نسبت فاصله‌های اعدادی است که نغمات آواز ها را میسازد و گردش آنها نیز نغمهٔ ساز میکند که روح عالم است و آنرا گوش مردم بواسطه عادت یا عدم استعداد درك نمینماید وهمچنانکه اجسام هریك عددی هستند ارواح نیز اعدادند و جزئی از روح جهان واخگری از آتش علوی و برقی از فکر الهی میباشند جاوید و نمردنی هستند جز اینکه در سیر خود بر حسب چگونگی زندگانی تن از درجهٔ خویش پست تر یا بالا تر میروند یا بجای خود میمانند.

حکمت فیثاغورس از چند رو قابل توجه است یکی این که حقیقتی غیر جسمانی است یعنی نسبت های عددی که امری فرضی و عقلی است قائل شده و بآن اهمیت داده. دیگر اینکه کرویت زمین را معلوم کرده ومزیت مرکز و ساکن بودن را از آن برداشته است و هر چند این رأی تا مدتی نزد حکما طرف اعتنا نبود و فرض فیثاغورس در باب هیئت عالم درست باحقیقت موافقت نداشت معهذا نمیتوان آنرا در کشف هیئت جدید بی‌تأثیر دانست (۲)

---

(۱) Antichtone یعنی مقابل زمین یا قرین زمین

(۲) ظاهراً لفظ فیلسوف از مخترعات فیثاغورث است باین معنی که در یونانی حکیم یعنی خردمند راسوفوس وحکمت را سوفیا می گفتند. فیثاغورث گفت ما هنوز لیاقت آن نداریم که خردمند خوانده شویم ولیکن چون خواهان حکمت هستیم بهاید ما را فیلوسوفوس خواند یعنی دوستدار حکمت و همین لفظ است که فیلسوف شده و فلسفه Philosophie ازآن مشتق گردیده است.

فیثاغوریان نامی‌ترین حکمای باستان فیثاغورس[1] است. در بارهٔ او تصریح کرده اند که بمصروایران وهندوستان مسافرت کرده وازدانشمندان آن کشورها بهره‌ها برده‌است. دراواخر مائه‌ششم بیونان بر گشتو گروهی پیرواو شدند و انجمنی سری تشکیل داد که هم دینی واخلاقی وهم‌سیاسی بود. بدرستی نمیدانیم عقاید وفلسفهٔ آن گروه همه از خود فیثاغورس است یا فکر مریدان نیز در آن دخیل‌بوده است، در هر حال پیروان او مذهب تناسخ داشتند و خوردن جانوران رارروا نمیدانستند و از این‌رووجهات دیگر فیثاغورس بحکمای هند شباهت و تمایل دارد. اختراع جدول فیثاغورس و کشف شکل عروس درهندسه وبسیاری قضایای دیگر باو منسوب است.

کلیة در فلسفهٔ فیثاغورس علوم ریاضی اهمیت تمام داشته و او عدد را اصل وجود بنداشته و همهٔ امور را نتیجهٔ ترکیب اعداد ر نسبت‌های آنها دانسته‌است. چون باین نکته برخورده است که ترکیب صوتها در تولید نغمات تابع‌تناسبات‌عددی میباشد موسیقی رانیزمانند هندسه‌ونجوم ازرشته های علوم ریاضی‌و کلیة نظام‌عالم راتابع عدد میشمارد وهروجودی را مادی باشد یا معنوی با یکی از اعداد مطابق می داند. مختصر عدد را حقیقت اشیاء و واحد را حقیقت عددمیخوانند. تضاد واحد و کثیر و زوج و فرد رامنشأ همهٔاختلافات‌می پندارد،اما واحد مطلق را اززوجیت و فردیت و وحدت و کثرت‌بری می‌داند.

پیروان فیثاغورس درباب هیئت عالم رأی مخصوصی دارند بکرویت زمین پی‌برده ولی یك کانون آتش‌ناپیدا قائلند که مرکز ومحورعالم

(۱) Pythagore معاصر کوروس وداریوش هخامنشی

ذیمقراطیس کامل بعمل آورده و آثار بسیار از خود گذاشته لیکن چندان چیزی از آن باقی نمانده‌است. از جهة تبحّر در علوم او را در مائه پنجم دارای همان مقام دانسته اند که ارسطو در مائه چهارم داشت و شیرین زبانیش را نظیر افلاطون گفته اند و بر خلاف هر قلیطوس طبعاً خوش بین (۱) وشاد بوده وحکیم خندان نامیده میشده است. باری آن دانشمند جهان وهمه اجسام را مرکب از ذرّات کوچك بیشمار دارای ابعاد ولیکن تجزیه ناپذیر (۲) میدانند ومعتقداست که ذرّات همه یکجنس اندو تفاوت آنها و تنوّع اجسام همانا ازاختلاف شکل واندازه ووضع ذرّات آنها نسبت بیکدیگر است. وجودذرّات ابدی است وبیك حرکت مستدیر دائمی که جزء ذات آنهاست متحرك هستند این ذرات در جهان ملاء را تشکیل میدهند وجنبش آنها در خلاء است وبنا براین سراسر جهان از خلاء وملاء صورت گرفته‌است. ارواح وارباب انواع نیز ازذرّات مرکب اند ولیکن ذرّات آنها کوچك تروپرحرکت‌تر از ذرّات اجسام میباشند.

ذیمقراطیس ببخت و اتفاق قائل نیست وهمه امور را علّت ومعلول یکدیگر ووقوع آنها را ضروری وجبری میداند. بعقیده او منشأ ادراکات حسّ است وحس ناشی از آنستکه از اشیاء و اجسام چیز هائی صادر شده و در فضا سیر نموده باعضاء حاسّهٔ انسان میرسند و آنها را متأثر ومتحسس میسازند.

دیگر از حکمای آن عصر انکساغورس (۳) است ورأی او دربارهٔ اجسام و جهان باحکمای سابق الذکر فرق عمده دارد از اینرو که

(۱) Optimiste - (۲) Atome - (۳) Anaxagore

سیر حکمت در اروپا

در مائهٔ پنجم پیش از میلاد یونانیها در علم و حکمت و هنر و نوقیات پیشرفتهای مهم نمودند. گذشته از پهنائی که پیروان فیثاغورس بریاضیّات یعنی حساب و هندسه و هیئت و موسیقی دادند در علم وعمل طب نیز مشاهده میکنیم که ترقّیات عمده‌دست داده چنانچه بزرگترین پزشکان قدیم یعنی بقراط (۱) در این دوره بوده است (معاصر اردشیر دراز دست)

انباذ قلس

در فلسفه از اشخاص نمایان آن زمان یکی انباذ قلس (۲) است که عالم را ترکیبی از عناصر چهارگانهٔ آب وباد وخاك وآتش میداندوجمع و تفریق عناصر را که مایهٔ کون و فساد عالم است نتیجهٔ مهر و کین میخواند و این دو مؤثّر بنوبهٔخودغالب‌ومغلوب‌میشوند وهرگاه‌مهرغلبه دارد جمعیت برپریشانی فائق است وچون کین چیره میشود تفرقه شدت میابد ودورهٔ که‌مادرآن هستیم دورهٔ غلبهٔ کین‌وپریشانی است ودنیا و زندگانی‌آن زندان روح و کیفر گناهان اوست.

انباذقلس داعیه‌های بزرگ در سرداشته وخودرا سزاوارپرستش مردم میدانسته است و گفته اند محض حفظ حیثیات روحانی خویش از پادشاهی که برای او میّسر بود گذشته و جاه و منزلتی بالاتر از آن در انظار حاصل نموده است.

یکی دیگر از بلند قدر ترین حکمای آن دوره ذیمقراطیس (۳) است، که در جمیع رشته های حقایق غور کرده در آفاق و انفس سیر

Démocrite (۳) - Empédocle(۲) - Hippocrate (۱)

از میلاد مسیح میزیسته اند فیثاغورس و پیروان او ریاضیان (۱)

تعلیمیان و طبیعیان

خوانده میشوند و دیگران طبیعیان (۲) یا مادّیان (۳) زیرا که با اختلاف مذاق و مشربی که مذکور داشتیم همه نظر بعالم طبیعت دارند و بوجهی از وجود مادّه و جسم را اصل وحقیقت اشیاء میدانند و در بی توجیه و کشف چگونگی آثار طبیعت وتظاهرات آن میباشند ودر هر حال همه متوجه هستند باینکه عالم در تغییر وتبدیل است واین معنی را دنبال میکنند که محل این تبدلات یعنی آنچه این تحولات در او واقع میشود چیست و بچه کیفیت است بعبارت دیگر وجود حقیقی یا حقیقت وجود کدام است حتی اینکه یکی از آنان یعنی هرقلیطوس چنان مستغرق عالم بیقراری و تغیر گردیده که وجود را نفی کرده وحرکت وتبدّل را اصل وحقیقت عالم پنداشته است.

ولیکن در مائه پنجم دانشمندانی هم بوده اند که نظرشان ازعالم صوری وظاهری تجاوز کرده ومحسوسات را بی اعتبار دانسته ودرتوجیه

کسینوفانوس

وتحقیق مسائل معقولات را بیشتر مدخلیت داده اند و بتوحید نزدیکتر شده اند. مقدّم همهٔ آنان کسینوفانوس نام دارد که دراواخر مائه ششم واوایل پنجم میزیسته واو کاملا موّحد است وهمگنان خودرا که قائل بخداوندان چندند و دربارهٔ آنها صفات وحالات بشری فرض میکنند استهزا کرده و پند میدهد که خدای یگانه را بپرستید واورا از آلایشهای بشری و نفسانیت وجسمانیت و توالد وتغییر و تبدیل و مانند آن پاك بدانید چه او ازلی و ابدی و بی تغییر است همه بینش است و همه دانش ساکن است و بی نیاز

Hylozoïstes یا Matérialistes(۳)-Physiciens (۲)-Mathématiçiens(۱)

انکساغورس او قائل نیست باینکه همه چیز ها از یک ماده یاعنصر ساخته شده و حرکات و تبدّلات آنها ذاتی باشد ومعتقد است براینکه هرچیزی تخمهٔ دارد و تخمهٔ همه اشیاء در همهٔ اشیاء موجود است جز اینکه در هر جنس تخمهٔ مخصوص آن جنس بر تخمه‌های دیگر غلبه و بروزداردو تخمه‌های دیگر درحال کمونند مثلا چون یك قطعه استخوان بنظر آوریم مادهٔ گوشت و پوست و رگ و پی وهمه چیزهای دیگر در او هست جز اینکه مادهٔ استخوانی در او غالب است وباین جهة است که ازیك چیز چیز دیگر تولیدمیشود ومثلا نان که انسان‌میخورد ودر بدن مبدّل بخون وبلغم وچربی‌و گوشت وغیر آنها میگردد سبب آنست که تخمهٔ همهٔ آن چیزها در اوهست بنابراین کون وفساد یامرگ وولادت فقط عبارتست از جدائی اجزااز یکدیگر ودر آغاز امر همهٔ تخمه‌ها ومواد مختلفه در هم وآمیخته بوده و تمایز نداشته اند عقل جهان آنها را از یکدیگر جدا کرده و بنظم وترتیب در آورده وبگردش انداخته و مصدر این بروزات شده و این عمل هنوز جاری وبرقرار است (۱)

هر چند رأی انکساغورس درترکیب اشیاء از تخمه های متنوع نامتناهی خالی از غرابتی‌نیست ولیکن بدیع‌تر از آن‌قول‌اوست‌باین‌که ناظم‌امورعالم عقل است‌وظاهراً این‌دانشمندنخستین کسی است که چنین رائی اظهار داشته است.

از حکمائی که تا کنون نام برده‌ایم‌وهمه‌در مائه پنجم‌وششم پیش

(۱) ارسطودر بیان‌فلسفه انکساغورس اجزاء موجودات را oméoméries خوانده‌است ،یعنی اجزاء متشابه

جدا نیستند و وجود پیوسته است و اگر عدم است چگونه میتواند میان اجزا جدائی بیندازد پس وجود یکی است و پیوسته و نا محدود و ازلی و ابدی و بی تغییر و ساکن و پایدار و قائم بخود و این عقیده برای انسان از تعقل حاصل میشود و شخص خردمند جز بوجود واحد که کل وجود و وجود کل است قائل نتواند شد و بمحسوسات نباید اعتماد کرد که انسانرا بخطا میاندازند و در بارهٔ وجود آنچه غیر از وحدت و سکون بنظر آید گمان و پندار و عاری از حقیقت است زیرا قول بوجود متکثر و متغیر و متحرك ناچار منجر بتناقض میگردد و عقل از قبول تناقض ممتنع است

از آنچه گفتیم برمیآید که برمانیدس ظاهراً نخستین حکیمی است که برای کشف حقیقت ادراکات حسی و ظاهری را کنار گذاشته و مجرد تعقل را کافی دانسته است بی اینکه آنرا مبنی بر تجربیات و مشاهدات نماید (۱) و در استدلال عقلی هم شیوهٔ احتجاج لفظی و جدل را پسندیده است و این شیوه را زینون (۲) شاگرد او بکمال رسانیده و احتجاجات جدلی او معروف است از جمله برای اثبات اینکه حرکت حقیقت ندارد و خلاف عقل است میگوید اگر حرکت واقعیت داشته باشد انتقال از یك نقطه است بنقطهٔ دیگر پس هرگاه میان آندو نقطه خطی فرض کنیم البته میتوان آنرا نیمه کرد و آن نیمه را میتوان نصف نمود و همچنین در این تنصیف هرقدر پیش برویم باز آن قسمتی که باقی میماند میتوان نصف کرد و نهایت ندارد پس آن خط اجزاء بیشمار دارد و جسم متحرك از همهٔ آن

زینون

(۱) اروپائیان این شیوه را Rationalisme میگویند یعنی حکمت تعقلی در مقابل Empirisme یعنی حکمت مبنی بر تجربه و مشاهده - (۲) Zenon

از حرکت وجهان را تنها بقوهٔ دانش خود میگرداند و آنچه شما در بارهٔ او می پندارید قیاس بنفس است واگر اسب و گوسفند هم چنین استدلال می کردند خداوند را بشکل خود فرض مینمودند و هیچکس بشناخت حق نایل نمیشود وانسان ازخاك بر آمده ودوباره بخاك برمیگردد ووجودی ناچیز وزبون است.

شاگرد کسینوفاوس یکی از معتبر ترین حکمای باستان است و «برمانیدس» نام دارد واو برخلاف هرقلیطوس بوجود معتقد است و تغییر و تبدیل و حرکت را بکلی خطا و غیر واقع می پندارد و معتقد بسکون و دوام و ثبات است.

برمانیدس

میگوید وجود نه آغاز دارد نه انجام چه اگر آغاز میداشت ناچار باید فرض کنیم یا از وجود بر آمده یا ازعدم اگر از وجود بر آمده پس زادهٔ خود است وحادث نیست اگر بگوئید از عدم ناشی شده عقل از قبول آن امتناع دارد و همچنین انجام یعنی مرگ و فنا و تغییر و تبدیل ندارد زیرا انتقال از وجود یا بوجود است یا بعدم اگر بوجود است پس تغییر نکرده و نابود هم نشده است انتقال بعدم راهم عقل از قبولش عاجز است و نیز برای وجود حرکت قائل نیست زیرا حرکت ناچار در مکان باید واقع شود ومکان یاوجوداست یاعدم اگر وجود است پس حرکت وجود در او حرکت در خود است یعنی سکون است واگر عدم است حرکت ممکن نیست چه حرکت درمکان باید بشود و نیز برخلاف انکساغورس وذیمقراطیس قائل بخلاء نیست ووجود را واحد و پیوسته میداند یعنی یك پارچه و بدون اجزا چه اگر اجزا داشته باشد و میان آن اجزا خلاء باشد خلاء وجود است یاعدم اگروجوداست پس اجزا ازیکدیگر

دراواخر مائه پنجم جماعتی هم از اهل نظر در یونان پیدا شدند
که جستجوی کشف حقیقت را ضرور ندانسته بلکه آمرزگاری فنون را

سوفسطائیان

برعهده گرفته شاگردان خویش را درفن جدل و
مناظره ماهر میساختند تا در هر مقام خاصه در
مورد مشاجرات سیاسی بتوانند برخصم غالب شوند. این جماعت بواسطهٔ
تتبّع و تبحّر در فنون شتی که لازمهٔ معلمی بود سوفیست (۱) معروف
شدند یعنی دانشور و چون برای غلبه بر مدعی در مباحثه بهر وسیله
متشبّث بودند لفظ سوفیست که ما آنرا سوفسطائی میگوئیم علم شد برای
کسانیکه بجدل میپردازند و شیوهٔ ایشان سفسطه (۲) نامیده شده است
افلاطون و ارسطو در تقبیح سوفسطائیان وردّ مطالب ایشان بسیار
کوشیده‌اند ولیکن درمیان اشخاصیکه بابن عنوان شناخته شده مردمان
دانشمند نیز بوده‌اند ازجمله یکی افرودیقوس (۳) است و اوازحکمای
دین بود یعنی بهرهٔ انسانرا در دنیا درد و رنج و مصائب و بلیّات یافته
ودو چارهٔ آن را شکیبائی و استقامت و برد باری و فضیلت و متانت
خلاقی میدانست. دیگری گورگیاس (٤) نام دارد که با استدلالاتی شبیه
مباحثات زینون و برمانیدس مدعی بود که وجود موجود نیست و نمونهٔ آن
ن است: کسی نمیتواند منکر شود که عدم عدم است (یا بعبارت دیگر
وجود لاوجود است) ولیکن همینکه این عبارت را گفتیم و تصدیق
کردیم ناچار تصدیق کرده ایم باینکه عدم موجود است پس یکجا تصدیق
زیم که وجود موجود است وجای دیگر ثابت کردیم که عدم موجود
ت بنابراین محقق میشود که میان وجود وعدم (لاوجود) فرقی نیست

Gorgias (٤) -Piodicos (۳) - Sophisme (۲) - Sophiste (

اجزاء باید گذر کند و گذر کردن از اجزای بیشمار مدّت نا متناهی لازم دارد بنابراین آن جسم هیچگاه بنقطهٔ مقصد نمیرسد پس عقلاً ثابت شد که حرکت باطل است و این استدلال را باین ترتیب نیز بیان کرده است که اخیلس[(۱)] که چابك ترین مردم است هرگاه در دنبال سنگ پشت که یکی از کند رو ترین جانوران است برود بقاعده عقلی هرگز نباید باو برسد زیرا در مدتی که اخیلس مقداری راه طی نموده سنگ پشت نیز مسافتی پیموده است و اخیلس باید آن مسافت راهم به پیماید. اما آنچه درظاهر دیده میشود خلاف این است وچون این کیفیت بحکم عقل ضروری است پس ناچار باید بگوئیم آنچه درظاهر دیده‌میشود حقیقت ندارد وحرکت باطل است و نیز میگوید هرگاه تیری‌از کمان پرتاب میکنیم بر حسب ظاهر روان میشود اما در واقع ساکن است زیرا در هر آن که آنرا بنظر گیریم قسمتی از فضا یا مکان راشاغل است و شاغل بودن مکان جزسکون چیزی نیست و در آن‌آن نمیتوان تیر را غیرشاغل‌مکان فرض کرد پس هیچگاه نمیتوان آنرادرحرکت دانست.

کسنوفانوس و پرمانیدس‌وزنون وانباع ایشان‌را اروپائیان حکمای الئات[(۲)] میگویند چه از مهاجرین یونانی الئا که در جنوب ایطالیا واقع است بوده اند و آنها رااهل عقل باید گفت و شیوهٔ ایشان چنانکه

حکمای الئات

گفتیم شیوهٔ تعقل و استدلال عقلی گفته میشود درمقابل‌مشاهده و تجربه که‌شیوهٔ اهل‌حس است.

---

(۱) Achilles درافسانه‌های یونانی بشجاعت و سرعت سیر معروف است نویسندگان مشرق که اورا نمی‌شناختند واز داستان او آگاه نبودند بمناسبت سرعت سیری که باو نسبت داده‌شد اورا اسب پنداشته‌اند- (۲) E-léates

فصل اول

پنجاه سال که از زمان ثالس تا این هنگام میگذرد در یونان مردمان فوق العاده درحکمت و معرفت ظهور نموده اند ولیکن از ایشان آثار کتبی بسیار کم باقی مانده وتقریباً آنچه از افکارشان میدانیم بنقل قول متأخرین است مخصوصاً ارسطو که در بیان مسائل علمی همواره این شیوه را داشته است که بعقاید قدما اشاره میکرده است ولیکن این اشارات کافی نیست که بدرستی بعقاید آن بزرگان پی ببریم و بعلاوه سقراط و پیروان او در کسب معرفت بساطی تازه گسترده اند و با استفاده پیشینیان حکمت را منقلب ساخته اند و اینك بشرح این معنی میپردازیم .

پس وجود موجود نیست .

گورگیاس بهمین قسم مغالطات دوقضیهٔ دیگر را هم مدعی ب
یکی اینکه فرضاً وجود موجود باشد قابل شناختن نیست دیگر اینک
اگر هم قابل شناختن باشد معرفتش از شخصی بشخصی دیگر قابل افاض
نخواهد بود .

معتبر ترین حکمای سوفسطائی پروتاغورس (۱) است که بسب
تبحر و حسن بیانی که داشت جوانان طالب بصحبتش بودند و بلن
مرتبه اش میدانستند ولیکن چون نسبت بعقاید مذهبی‌عامه ایمان راس
اظهار نمیکرد عاقبت تبعیدش کردند و نوشته هایش را سوزانیدند.عبارت
که در حکمت از او بیادگار مانده اینست که « میزان همه چیز انسا
است » و تفسیر این عبارت را چنین کرده اند که در واقع حقیقتی نیست
چه انسان برای ادراك امور جزحواس خود وسیلهٔ ندارد زیرا که تعقل
نیز مبنی برمدرکات حسیّه است و ادراك حواس هم دراشخاصی مختلف
میباشد پس چاره نیست جز اینکه هر کس هرچه را حس میکند معتبر
بداند درعین اینکه میداند که دیگران همانرا قسم دیگر درك میکنند
اموری‌هم که بحس درمیآید ثابت و بی‌تغییر نیستند بلکه ناپایدار ومتحوّل
میباشند اینست که یکجا ناچار باید ذهن انسانرا میزان همه‌امور بدانی
ویك جا معتقد باشیم که آنچه درك میکنیم حقیقت‌نیست‌یعنی بحقیقتی
قائل نباشیم .

این بود سیر حکمت در یونان از زمان باستان تااواخر پنجم پیش
از میلاد . چنانکه ملاحظه میفرمائید در ظرف دویست یا دویست و

---

(1) Protagoras

فصل اول

پنجاه سال که از زمان ثالس تا این هنگام میگذرد در یونان مردمان فوق العاده درحکمت ومعرفت ظهور نموده اند ولیکن از ایشان آثار کتبی بسیار کم باقی مانده وتقریباً آنچه از افکارشان میدانیم بنقل قول متأخرین است مخصوصاً ارسطو که در بیان مسائل علمی همواره این شیوه را داشته است که بعقاید قدما اشاره میکرده است ولیکن این اشارات کافی نیست که بدرستی بعقاید آن بزرگان پی ببریم وبعلاوه سقراط وپیروان او در کسب معرفت بساطی تازه گسترده اند وبا استفاده پیشینیان حکمت را منقلب ساخته اند و اینك بشرح این معنی میپردازیم .

پس وجود موجود نیست .

گورگیاس بهمین قسم مغالطات دوقضیهٔ دیگر را هم مدعی بو یکی اینکه فرضاً وجود موجود باشد قابل شناختن نیست دیگر اینک اگر هم قابل شناختن باشد معرفتش از شخصی بشخصی دیگر قابل افاض نخواهد بود .

معتبر ترین حکمای سوفسطائی پروتاغورس (۱) است که بسبب تبحّر و حسن بیانی که داشت جوانان طالب بصحبتش بودند و بلن مرتبه اش میدانستند ولیکن چون نسبت بعقاید مذهبی عامه ایمان راسخ اظهار نمیکرد عاقبت تبعیدش کردند و نوشته هایش را سوزانیدند. عبارتی که در حکمت از او بیادگار مانده اینست که « میزان همه چیز انسان است » و تفسیر این عبارت را چنین کرده اند که در واقع حقیقتی نیست چه انسان برای ادراك امور جز حواس خود وسیلهٔ ندارد زیرا که تعقل نیز مبنی بر مدرکات حسیّه است و ادراك حواس هم در اشخاص مختلف میباشد پس چاره نیست جز اینکه هر کس هر چه را حس میکند معتبر بداند در عین اینکه میداند که دیگران همانرا قسم دیگر درك میکنند و اموری هم که بحس درمیآید ثابت و بی تغییر نیستند بلکه ناپایدار و متحوّل میباشند اینست که یکجا ناچار باید ذهن انسانرا میزان همه امور بدانیم و یك جا معتقد باشیم که آنچه درك میکنیم حقیقت نیست یعنی بحقیقتی قائل نباشیم .

این بود سیر حکمت در یونان از زمان باستان تا اواخر پنجم پیش از میلاد . چنانکه ملاحظه میفرمائید در ظرف دویست یا دویست و

---

(۱) Protagoras

موسوم به «حکمت سقراط» خوانده اند باندازهٔ لزوم از آن داستان شگفت و تعلیمات آن بزرگوار آگاه شده و برخورده اند باینکه اوجنبهٔ پیغمبری داردووظیفهٔ

مقام سقراط

خودرا متنبّه ساختن مردم بجهل خویش وتوجّه بلزوم معرفت نفس ومزّین نمودن آن بفضایل و کمالات قرار داده.ولیکن رأی و نظر مخصوصی در فلسفه اظهار ننموده بلکه همواره اقرار و اصرار بنادانی خویش داشته است.

گفته اند سقراط فلسفه را از آسمان بزمین آورد یعنی ادّعای معرفت را کوچك کرده جویندگان را متنبّه ساخت که از آسمان فرود آیند یعنی بلند پروازی را رها نموده بخود باید فرو رفت و تکلیف زندگانی را باید فهمید و نیز گفته اند

شیوهٔ سقراط

شیوهٔ سقراط دست انداختن و استهزاء(۱) بود. اگر در مکالمهٔ اوتوفرون ومکالمهٔ الکبیادس از رسائل افلاطون که ما بفارسی در آورده ایم نظر شود دیده خواهد شد که سقراط چگونه حریف را دست انداخته وبالاخره او را مستأصل ومجبور میساخت که اقرار به نادانی خود نماید. اما آنچه استهزاء سقراطی نامیده اند در واقع طریقهٔ بود که برای اثبات سهو و خطا(۲) ورفع شبهه از اذهان داشت بوسیلهٔ سؤال وجواب و مجادله(۳) وپس از آنکه خطای مخاطب را ظاهر میکرد باز بهمان ترتیب مکالمه وسؤال وجواب را دنبال کرده بکشف حقیقت می کوشید و این قسمت دوم تعلیمات سقراط را مامائی(٤) نامیده اند زیرا که او میگفت من نیز

(۱) Ironie - (۲) Réfutation - (۳) Dialectique - (٤) Maïeutique

فصل دوم

سقراط وافلاطون و ارسطو

۱ - سقراط

از گزارش اجمالی که از اصول عقاید حکماو فلاسفهٔ یونان درمائه ششم وپنجم پیش ازمیلاد نمودیم روشن میشود که در اواخر مائه پنجم، در اذهان کسانیکه جستجوی حقیقت ومعرفت میکردند تشویش وتشتت بسیار دست داده ومخصوصاً تعلیمات سوفسطائیان افکاررا پریشان وعقاید را متزلزل ساخته بودو بهمین جهت نشان احوال اخلاقی مردم نیز روبسستی گذاشته ومفاسدبزرگ از آن بروز میکرد.

در این هنگام سقراط ظهور نمودواو از بعضی جهات بسوفسطائیان شباهت داشت ومعاصرین اکثر میان او وآن جماعت فرق نمیگذاشتند ولیکن سقراط که خداوند اخلاق است در حکمت شیوهٔ تازهٔ بدست داد وآن شیوه را شاگرد او افلاطون وشاگردافلاطون ارسطو دنبال وتکمیل کردند وحکمت را باوج ترقی رسانیدند واز اینرو سقراط امام حکماء و استاد فلاسفه است و چون در راه تعلیم و تربیت ابناء نوع جان سپرده است از بزرگترین شهدای عالم انسانیت نیز بشمار میرود (معاصر اردشیر درازدست وداریوش دوم)

در ترجمهٔ احوال سقراط وارد نمیشویم کسانیکه کتاب ما را

یعنی در هر باب شواهد و امثال از امور جاری عادی میآورد و آنها را مورد تحقیق و مطالعه قرار میداد و از این جزئیات تدریجاً بکلیات میرسید و پس از دریافت قاعدهٔ کلیه آنرا برموارد خاص تطبیق مینمود و برای تعیین تکلیف خصوصی اشخاص نتیجه میگرفت و بنابر این میتوان گفت پس از استقراء بشیوهٔ استنتاج و قیاس [1] نیز میرفت و درهرصورت مسلم است که رشتهٔ استدلال مبتنی بر تصورات کلی را سقراط بدست افلاطون و ارسطو داده و از اینرو او را مؤسس فلسفه مبنی بر کلیّات عقلی [2] شمرده‌اند که مدار علم و حکمت بوده است .

فلسفه کلیات عقلی

اما عقاید سقراط را در اصول مسائل مهم فلسفی بدرستی نمیتوان باز نمود چه او هرگز اظهار علم قطعی نمیکرد و بعلاوه تعلیمات خود را نمینوشت و بنا بر این جز آنچه پیروان او بالاختصاص گزنوفون [3] وافلاطون وارسطو نقل کرده‌اند مأخذی برای پی بردن بتعلیمات او نداریم . مهمترین مأخذ افلاطون است اما او هر چه نوشته از قول سقراط نقل کرده و بدرستی نمیتوان عقاید استاد و شاگرد را از یکدیگر جدا نمود . آنچه تقریباً بیقین میتوان دانست اینست که اهتمام سقراط بیشتر مصروف اخلاق بوده و بنیاد تعلیمات او اینکه انسان جویای خوشی وسعادت است وجز این تکلیفی ندارد اما خوشی باستیفای لذات و شهوات بدست نمیآید بلکه بوسیله جلوگیری ازخواهشهای نفسانی بهتر میّسر میگردد وسعادت افراد در ضمن سعادت جماعت است و بنابر این سعادت هر کس در این است که وظایف خود را نسبت بدیگران انجام دهد وچون نیکوکاری

اصول اخلاقی سقراط

(1) Déduction - (2) Philsophie du concept - (3) Xénophon

ندارم و تعلیم نمیکنم من مانند مادرم فن مامائی[۱] دارم او کودکان را در زادن مدد میکرد من نفوس را باری میکنم که زاده شوند یعنی بخود آیند وراه کسب معرفت را بیابند و براستی در این فن ماهر بود ومصاحبان خود را منقلب مینمود وکسانیکه اورا وجودی خطرناك شمرده درهلاکتش پا فشردند قدرت وتأثیر نفس اورا درست دریافته بودند.

تعلیمات اخلاقی سقراط تنها موعظه و نصیحت نبود و برای نیکوکاری ودرست کرداری مبنای علمی و عقلی میجست. بد عملی را از اشتباه و نادانی میدانست و میگفت: مردمان از روی علم وعمد دنبال شر نمیروند واگر خیرو نیکی را تشخیص دهند البته آنرا اختیار میکنند

مبنای تعلیمات اخلاقی سقراط

پس باید در تشخیص خیر کوشید مثلا باید دید شجاعت چیست عدالت کدام است پرهیزکاری یعنی چه وراه تشخیص این امور آنست که آنهارا بدرستی تعریف کنیم. این است که یافتن تعریف[۲] صحیح در حکمت سقراط کمال اهمیت را دارد وهمین امر است که افلاطون ومخصوصاً ارسطو دنبال آنرا گرفته برای یافتن تعریف (حدّ) به تشخیص نوع و جنس و فصل یعنی کلیات پی برده و گفتگوی تصور وتصدیق وبرهان و قیاس بمیان آورده وعلم منطق را وضع نموده اند و بنا براین هر چند واضع منطق ارسطوست نظر ببیانی که کردیم فضیلت با سقراط است که راه را باز نموده است.

سقراط برای رسیدن بتعریف صحیح شیوهٔ استقراء[۳] بکار میبرد

---

(۱) مادر سقراط ماما بوده است.

(۲) Définition -(۳) Induction

مختصر ترجمهٔ حال

برخورده و ده سال در خدمت او بسر برده بعد از شهادت استاد یك چند جهانگردی نموده سپس بتعلیم حکمت پرداخت. دورهٔ افاضه اش راجع به نیمهٔ اول مائه چهارم است (معاصر داریوش دوم و اردشیر دوم). در بیرون شهر آتن باغی داشت وقف علم ومعرفت نمود. مریدانش برای درك فیض تعلیم و اشتغال بعلم‌وحکمت آنجا گردمیآمدند وچون آن محل اکادمیا نام داشت‌فلسفهٔ افلاطون معروف بحکمت آکادمی (۱) شده وپیروان آنرا اکادمیان (۲) خواندند وامروز در اروپا مطلق انجمن علمی‌راآکادمی میگویند.

از تعلیمات شفاهی افلاطون چیزی نمیدانیم آثار کتبی اوتقریباً سی رساله است که‌نفیس‌ترین یادگارحکمت وبلاغت بشمارمیرود وشرح ووصف‌آنها دراین مختصر نمیگنجد. نمونه از آنرا بترجمهٔ چند رساله از آن رسالات بعنوان حکمت سقراط بدست داده ایم. همه آن رسائل بصورت مکالمه نوشته شده و نظر بارادت افلاطون نسبت باستاد همواره یکطرف مکالمه سقراط است و در بعضی از آنها که محققان اروپا آثار جوانی افلاطون وایام‌نزدیك بتعلیمات سقراط میدانند بشیوهٔ سقراط واقع میشود یعنی استاد ازطرف‌مقابل سئوال میکند وجواب اورا موضوع‌بحث ساخته بطلان آنرا ظاهر وخطای او زا مینماید اما جواب صحیح سئوال را بدست نمیدهد ونتیجهٔ اصلی که حاصل میشود کشف نادانی‌وگمراهی طرف مقابل است چنانکه غالباً قصد سقراط هم گرفتن همین نتیجه بوده است و لیکن در بسیاری از رسائل دیگر (مثل رساله فیدون) نویسنده یعنی افلاطون بنمودن شیوهٔ مباحثهٔ سقراط اکتفا نکرده کم کم آرا

(۱) Académie (۲) Académicien

بسته بتشخیص نیك و بد یعنی دانائی است بالاخره فضیلت بطور مطلق جز دانش وحکمت چیزی نیست امادانش چون در مورد ترس و بی باکی یعنی علم براینکه از چه‌باید ترسید و از چه نباید ترسید ملحوظ شود شجاعت استو چون در رعایت مقتضیات نفسانی بکار رود عفت خوانده میشود و هر گاه علم بقوا عدی که حاکم برروابط مردم بر یکدیگر میباشد منظور گردد عدالت است و اگر وظایف انسان نسبت بخالق در نظر گرفته شود دینداری و خدا پرستی است و این فضایل پنجگانه یعنی حکمت و شجاعتو عفت و عدالت و خدا پرستی اصول اولی اخلاق سقراطی بوده است . اراده آزادنیست یعنی انسان فاعل مختار نتواندبود مگراینکه‌پیروی‌ازعقل کند که‌در آنصورت‌نیکی‌وخیررااختیارمینماید .

وجه اعتقاد بخداوند در نظر سقراط این بود که همچنانکه در انسان قوهٔ عاقلهٔ هست در عالم نیز چنین قوهٔ موجود است خاصه اینکه

خدا شناسی

می بینیم عالم‌نظام داردوبی قاعده‌وبی ترتیب‌نیست و هرامری را غایتی است و ذات باری خود غایت وجود عالم است پس نمیتوان مدار امور عالم را بر تصادف و اتفاق فرض نمود و چون عالم به نظام است امور دنیا قواعد طبیعی دارد که قوانین موضوع بشری باید آنها را رعایت کند باین سبب سقراط در سیاست

سیاست

معتقد بقهر وزور نیست و با مردم مدارا و اقناع افکار را لازم میداند بعبارت دیگر سیاست رانیز مبنی برحکمت مینماید

۲ ـ افلاطون

ولادت افلاطون درسنهٔ ۴۲۷ پیش از میلاد عمرش نزدیك به هشتاد ، نسبش عالی وبزرگ زاده بوده درحدود هیجده سالگی بسقراط

اگر واقعیت ندارد آنچه بنظر انسان نمایش می‌یابد چیست؟ اگر کثرت وتعدد حقیقی است پس چرا عقل وذهن ما نگران وحدت است واگر وحدت حق است چرا تکثر در نظر ما جلوه دارد؟ آیا محسوسات و مدرکات ما معتبر هست یا نیست؟ حصول علم و یقین برای انسان میسر است یا نه؟ باری حقیقت کدام است و تکلیف آدمی چیست؟ این است مسئله لاینحل که ازروزی که انسان صاحب نظر شده آنرا طرح کرده ودر آن باب هر کسی برحسب فهم گمانی داشته وخواسته است در این شب تاریك راهی بجوید وافسانه گفته و در خواب شده وهنوز رشتهٔ این خیال بافی سردراز دارد و بجائی نمیرسد اما باآنکه این معما بحکمت گشوده نشده انسان ازجستن راز دهر نمیتواند دست بازدارد بلکه جز این جستجو چیزی را لایق مقام انسانیت وقابل تعلق خاطر نمیشمارد.

اما افلاطون گوهر یکتای حکمت وسرور حکما بشمار است چه گذشته از مقامات فضلی و متانت اخلاقی ومناعت طبیعی متفکری عمیق است ومتکلمی بلیغ ومحققی ربّانی و نکته‌سنجی برهانی وبااینهمه شور عشق وذوق سرشار دارد وقوهٔ متخیله‌اش خلاق معانی است.

مقام افلاطون

ازسقراط طریق کسب معرفت و شیوهٔ مکالمه و مباحثه آموخته ومتوجه حدّ ورسم و کلیات عقلیه گردیده وبعوالم معنوی ومراتب اخلاقی و شناخت نفس پی برده به افکار وآراءِ دانشمندان پیشین از فلاسفه و سوفسطائیان نیز مراجعه نموده و مخصوصاً از تعلیمات هرقلیطوس و فیثاغورس وبرمانیدس و انکساغورس بهرهٔ کامل برده عقل خود را بحرارت شوق بر افروخته و ذوق خویش را بنور عقل هدایت نموده مختصر در مکتب حقایق و پیش ادیب عشق

و عقاید خودرا اظهارمیدارد وحکمت افلاطون از مجموع آن رسائل باید استخراج شود .

افلاطون با آنکه شعر و صنعتگری را نسبت بحکمت و معرفت خوار میپنداشت خود ذوق و قوهٔ شاعری سرشار داشت مقام علمی او نیز مخصوصاً در ریاضیات عالی بوده و گفته‌اند که بر سردرباغ اکادمی نوشته بود هر کس هندسه نمیداند وارد نشود بنابراین افلاطون درحکمت جمع میان طریقهٔ استدلال و تعقل وقوّهٔ شاعری و تخیّل نموده بود باآنکه اعراض از دنیا و احتراز از آلایش های آنرا بر حکیم واجب میدانست در امور معاشی و سیاسیّات نیز تحقیق بسیار میکرد بلکه غایت اصلی حکمت را حسن سیاست میدانست وعمل سیاست را تنها در خور حکیم میپنداشت و مایل بود آرا و عقاید سیاسی خود را بمورد عمل بگذارد و برای ایجاد واستقرار عدالت که جز ثمرهٔ حکمت نتواند بود میکوشید امّاچون محیط فاسد آتن رالایق نمیدانست که‌درآنجابعملیّات سیاسی اشتغال ورزدبابعضی ازحکمرانان زمان در خارج آتن بنا وبنیان گذاشته و نزدآنها مسافرت نمود ولیکن استعداد آنان‌هم بیش از مردم آتن نبود وافلاطون‌بالاخره ازعمل سیاست دست کشیده و یکباره بحکمت پرداخت.

برای آنکه آنچه ازاین‌ببعدمیخواهیم بگوئیم‌روشن باشدیادآوری میکنیم که چون در رفتار و گفتار حکما درست بنگریم برمیآید که

مشکلات حکما

گرفتار این مشکل شده‌اند که‌آیاآنچه برانسان احاطه‌دارد وآدمی آنرادرمییابد حقیقت و واقعیّت دارد یاندارد؟ اگر واقع‌است چرا متغیّر است و بریکسان برقرار نیست؟

زرگی است یا برابری یا یگانگی یا دوئی یا شجاعت یا عدالت یا زیبائی ست پس افلاطون معتقد است بر اینکه هر چیز صورت یا مثالش حقیقت ارد و آن یکی است و مطلق و لایتغیر و فارغ از زمان و مکان و ابدی و کلی و افرادی که بحس و گمان ما درمیآیند نسبی و متکثر و متغیر و مقید زمان و مکان و فانی اند و فقط پرتوئی از مُثل (جمع مثال) خود میباشند نسبتشان بحقیقت مانند نسبت سایه است به صاحب سایه و وجودشان بواسطهٔ بهره ایست (۱) که از مُثل یعنی حقیقت خود دارند و هرچه بهرهٔ آنها از آن بیشتر باشد بحقیقت نزدیکتر ند و این رأی را بتمثیلی بیان کرده که معروف است و آن اینست که دنیارا تشبیه بمغارهٔ نموده که تنها یك منفذ دارد و کسانی در آن مغاره از آغاز عمر اسیر و در زنجیر ند و روی آنها بسوی بشن مغاره است و پشت سرشان آتشی افروخته است که به بشن پرتو انداخته و میان آنها و آتش دیواری است و کسانی پشت دیوار گذر میکنند و چیزهائی باخود دارند که بالای دیوار برآمده و سایهٔ آنها بر بشن مغاره که اسیران روبسوی آن دارند میافتد. اسیران سایه ها را می بینند و گمان حقیقت میکنند و حال آنکه حقیقت چیز دیگری است و آنرا نمیتوانند دریابند مگر اینکه از زنجیر رهائی یافته از مغاره در آیند. پس آن اسیران مانند مردم دنیا هستند و سایه هائی که بسبب روشنائی آتش می بینند مانند چیزهائی است که از پرتو خورشید بر ما پدیدار می شود ولیکن آن چیزها هم مانند سایه هابی حقیقت اند و حقیقت مُثل است که انسان تنها بقوهٔ عقل و بسلوك مخصوص آنها را ادراك تواند نمود.

---

(۱) Participation

کوشیده و آثاری از خود گذاشته که هنوز اهل ذوق از آن لذت میبرند و ارباب تحقیق استفاده میکنند.

سقراط مباحثات خود را بامور اخلاقی محدود ساخته بود حکمت افلاطون هم بالاختصاص باخلاق و سیاست متوجه است ولیکن بحقیقت عالم خلقت نیز نظر دارد و اگرچه بامور طبیعی چندان نپرداخته است تا یك اندازه میتوان گفت علم الهی را او ساخته است.

اساس حکمت افلاطون بر اینست که محسوسات ظواهرند نه حقایق وعوارضند و گذرنده نه اصیل و باقی و علم (۱) بر آنها تعلق نمیگیرد بلکه محل حدس و گمانند و آنچه علم بر آن تعلق میگیرد عالم معقولات است باین معنی که هر امری

مثل افلاطونی

از امور عالم چه مادی باشد مثل حیوان و نبات وجماد و چه معنوی مانند درشتی و خردی وشجاعت وعدالت وغیرها اصل وحقیقتی دارد که سرمشق و نمونهٔ کامل اوست و بحواس درك نمیشود وتنها عقل آنرا در مییابد و آنرا درزبان یونانی بلفظی ادا کرده که معنی آن صورت است وحکمای ماخوانده‌اند مثال (۲) خوانده‌اند مثلا میگویند مثال انسان یا انسان فی نفسه (۳) ومثال بزرگی ومثال برابری ومثال دوئی یامثال یگانگی و مثال شجاعت و مثال عدالت و مثال زیبائی یعنی آنچه بخودی خود و بذات خویش و مستقلا و مطلقا و بدرجهٔ کمال و بطور کلی انسانیت است یا

(۱) مبتدیانرا متوجه میکنیم باینکه لفظ علم بمعانی مختلف استعمال میشود گاهی بمعنی دانستن است بطور مطلق (Savoir) وقتی بمعنی مجموعهٔ از معلومات مرتبط بیکدیگر است که یك یا چند فن را تشکیل میدهد (Science) وزمانی بمعنی ادراك و حاصل شدن صورت اشیاء درذهن یاعقل (Connaissance) و در اینجا مراد معنی اخیر است- (۲) Idée- (۳) L'homme en soi

می بینند باندك توجهی حقایق را بیاد میآورد پس کسب علم ومعرفت در واقع تذکر(۱)است واگر یکسره نادان بود ومایهٔ علم دراو موجودنبود البته حصول‌علم برای او میسر نمیشد .

انجام سیر و سلوك

با این اندازه شناسائی هنوز علم مابکمال وسیر وسلوك ما بانجام نرسیده است زیرا که هنوزوحدت مطلق را درنیافته ایم یعنی هر چند افراد کثیر متجانس را در تحت یك حقیقت که مثال آنها خواندیم‌درآورده‌ایم‌اما مُثل‌رامتکثر یافته ایم وباقی مانده است اینکه در یابیم که مُثل‌نیز مراتب دارند وبسیاری ازآنها تحت یك حقیقت واقع میشوند و چنانکه در مادیات مثلا حقیقت اسب و گاو و گوسفند و غیره جزءِ یك حقیقت کلی تراست که حیوانیت باشد و در معنویات شجاعت و کرامت وعدالت وغیرها تحت یك حقیقت واحد فضیلت‌در میآیند وحقایق زیر دست تابع و متکی بحقایق

مراتب مثل

فرادست‌میباشند پس اگرسیروسلوك خود رادنبال کنیم‌سرانجام بحقیقت واحدی میرسیم که همه حقایق دیگر تحت آن واقعند وآن خیریاحسن است زیرا که بعقیدهٔ افلاطون نیکوئی و زیبائی از هم جدا نیستند و نیکوئی بهیچ‌حقیقت‌دیگر نیازمندنیست‌وهمه‌باومتوجهندوقبلهٔ‌همه‌وغایت کل است . علت‌وجود انسان‌حقیقت انسانیت‌است علت‌وجود کُل‌حقیقت کُل همچنین علت‌شجاعت حقیقت شجاعت است واما علت همهٔ‌علل نیکوئی

حقیقت مطلق خیر است

است همچنانکه خورشید عالمتاب دنیا را منور میسازد خیر و نیکوئی‌هم

(۱) Reminiscence

پس افلاطون عالم ظاهر یعنی عالم محسوس و آنرا که عامه درك می کنند مجاز میداند و حقیقت در نزد او عالم معقولات است که عبارت از مُثل باشد وباین بیان مشکلاتی را که در آغاز این باب بآنها اشاره کردیم پیش خود حل نموده ومعتقد شده است که عالم ظاهر حقیقت ندارد اما عدم هم نیست نه بود است نه نبود بلکه نمود است و نیز دانسته شد که یگانگی کجا و کثرت چراست ثابت کدام است ومتغیر چیست چه معلومی از معلومات ما معتبر و کدام یك بی‌اعتبار است .

ضمناً از بیان افلاطون برمیآید که علم ومعرفت انسان مراتب دارد آنچه بحس ووهم در میآید علم واقعی نیست حدس و گمان است وعوام از این مرتبه بالاتر نمیروند . همینکه بتفکر پرداختند و قوهٔ تعقل را ورزش دادند بمعرفت حقایق و مُثل میرسند وورزش فکر چنانکه سقراط میکرد بمجادله وبحث (۱) میسر میشود وعلوم ریاضی بخصوص باین منظور یاری میکند اما باصطلاح افلاطون معنی بحث عام تر از معنی متداول آنست و کلیهٔ سلوك حکیم را در طلب معرفت باین اسم میخواند .

حال بایددید انسان از چه راه بوجود مُثل ومعرفت آنها پی میبرد . بعقیده افلاطون علم بمثل یا صور کلی بالفطره در عقل یا ذهن انسان بحال کمون موجود است باینمعنی که روح انسان پیش از حلول در بدن و ورود بدنیای مجازی در عالم مجردات و معقولات بوده و مُثل یعنی حقایق را درك نموده چون بعالم کون وفساد آمد آن حقایق فراموش شد اما بکلی محو و نابود نگردید این است که چون انسان سایه واشباح یعنی چیزهائی را که از مُثل بهره دارند

علم تذکر است

(۱) Dialectique

(استدلال) است سالك طريق اشراق (ذوق) ميباشد و اين جمله كه بيان كرديم خلاصه و لب تحقيقات اوست و گرنه در هر يك از اين مسائل مباحثات طولانی دارد كه در اينجا از ورود درآنها بايد صرف نظر كنيم .

وجود باری

اثبات وجود باری بعقيدهٔ افلاطون باستدلال ميّسر نيست بكشف وشهود است همچنانكه وجود خورشيد را جز بمشاهدهٔ آن نتوان مدلل نمود كه آفتاب آمد دليل آفتاب اما ميتوان گفت چون كليّه موجودات متحرّكند البته محركی دارند وچون همه طالب خيرند پس البته خير مطلق غايت وجود است .

پيدايش جهان اثر فيض بخشی پروردگار است كه بخل و دريغ ندارد و بسبب كمال اوست چه هر كاملی زاينده است . و نتيجهٔ اجتماع غنای اوست بافقر ما سوای او كه نيستی است اما از پرتو خير هستی نما ميشود .

بياناتی كه افلاطون دربارهٔ عالم طبيعت واوضاع زمين وآسمان دارد مبهم است وچندان محل استفاده نيست . دربارهٔ انسان معتقد است

جان و تن انسان

كه زبدهٔ وجود و نخبهٔ عالم امكان ميباشد و او خود عالم صغير است . عقلی است كه در روحی قرار گرفته و اسير زندان تن شده و تن دارای سه جزء مهم است كه سه جنبه نفس در آنها استقرار دارد : سر مقر عقل است . سينه مقر عواطف وهمّت واراده است . شكم جای شهوات است . نفس يا روح انسان باقی است و پس ازمرك شايد كه ببدن ديگر حلول كند و بهترين

خورشید معنوی است که عالم حقایق را روشن مینماید وهمچنانکه اشیاء ظاهر بگرمی خورشید موجود میشوند حقایق هم ببرکت خیر مطلق وجود می یابند که باین بیان پروردگارعالم هم اوست .

درك این عالم وحصول این معرفت برای انسان باشراقست که مرتبه کمال علم میباشد . ومرحله سلوك که انسان را باین مقام میرساند عشق است ودرباب عشق افلاطون بیان مخصوصی دارد و میگوید روح انسان در عالم مجردات پیش از ورود بدنیا حقیقت زیبائی وحسن مطلق یعنی خیر را بی پرده وحجاب دیده است پس دراین دنیا چون حسن ظاهری ونسبی ومجازی را میبینند ازآن زیبائی مطلق که پیش ازین درك نموده یاد میکند غم هجران باودست میدهد وهوای عشق اورا برمیدارد فریفتهٔ جمال میشود ومانند مرغی که درقفس است میخواهد بسوی اوپرواز کند. عواطف وعوالم محبت همه همان شوق لقای حق است اماعشق جسمانی مانند حسن صوری مجازی است و عشق حقیقی سودائی است که بسر حکیم میزند و همچنانکه عشق مجازی سبب خروج جسم از عقیمی ومولد فرزند و مایهٔ بقای نوع است عشق حقیقی هم روح وعقل را از عقیمی رهائی داده مایهٔ ادراك اشراقی ودریافتن زندگی جاودانی یعنی نیل بمعرفت جمال حقیقت وخیر مطلق وزندگانی روحانی است وانسان بکمال دانش وقتی میرسد که بحق واصل وبمشاهدهٔ جمال او نایل شود واتحاد عالم و معلوم و عاقل و معقول حاصل گردد .

اشراق و عشق

این است که علم وحکمت افلاطون در عین اینکه ورزش عقل است از سرچشمهٔ عشق آب میخورد و باآنکه آموزندهٔ شیوهٔ مشاء

و شکنجه و آزار کنند(۱) . بهترین دولت ها آنست که بهترین مردم حکومت کنند حاکم حکیم باشد یا حکیم حاکم شود و برهمین قیاس اما در تطبیق فروع و تشکیلات هیئت اجتماعیه بر اصول مزبور باز افلاطون امورواقع را پیشنهاد خود نساخته وبتخیلات و نظریات پرداخته است همچنانکه در حکمت جزئیات و اشخاص را بی حقیقت و اهمیت شمرده و کلیات را حقیقی پنداشته است درسیاست هم افراد مردم را مورد اعتنا ندانسته وهیئت اجتماعیه را اصل انگاشته است افراد کهمتکثرند در نظر اوهیچند ومنظور جماعت است که واحد است و بعقیدهٔ او هیئت اجتماعیه وقتی کمال خواهد یافت که افراد از اموال و سایر متعلقات شخصی صرف نظر نموده باشتراك زندگانی کنند و هیئت خانواده و اختصاص زن و فرزند هم در میان نباشد و همچنانکه هر آدمی سه جزء دارد جماعت نیز سه طبقه است اول اولیای امور که قوه عاقله اند و درجماعت حکم سر را دارند دوم سپاهیان که حافظ و نگهبان و قوهٔ غضبیه و بمنزلهٔ سینه اند سوم پیشه وران از ارباب صناعت وزراعت که وسیلهٔ رفع حوائج مادی و مانند شکم میباشند و همهٔ این طبقات باید برای جمعیت کار کنند ودر تحت نظرواداره‌ٔ دولت که مظهرجماعت است باشند .

---

(۱) یونانیان مانند اکثر ملل باستان خود را افضل اقوام میدانستند و همچنانکه عرب مردم دیگر را عجم یعنی گنك میخواندند یونانیان هم دیگران را بربر barbare می نامیدند که امروز در زبانهای اروپائی تقریباً بمعنی وحشی است و بنابراین بنده گرفتن خارجیانرا روا میداشتند وزحمات زندگی خود را بردوش آنها میگذاشتند .

بیاناتی کهٔ در باب بقای نفس دارد همانست که دررسالهٔ فیدنْ ازقول سقراط نقل کرده است.

اخلاق

امّا در باب اخلاق افلاطون مانند سقراط بر آنست که عمل نیك لازم علم به نیکی است واگر مردمان تشخیص نیکی دادند البته به بدی نمیگرایند. پس حسن اخلاق یعنی فضیلت نتیجهٔ علم است و کوشش در نزدیك شدن بعالم ملکوت یعنی آشنا وهمدم کردن نفط انسان باُمثل وحقایق وتشبه بذات باری در صفات و کمالات. وهریك از جنبه های سه گانهٔ انسانرا فضیلتی است: فضلیت سر (جنبهٔ عقلی) حکمت است. فضیلت دل (همّت و اراده) شجاعت است. فضیلت شکم (قوّهٔ شهوانی) خود داری وپرهیز کاری وعفت است و چون این فضایل را جمعاً بنگریم عدالت میشود وهمینکه در آدمی موجود شد خرسندی وسعادتمندی دست میدهد.

سیاست

افلاطون حکمت را بی سیاست ناقص وسیاست را بی حکمت باطل میخواند و سیاست و اخلاق را از یك منشاءِ می پندارد و هردو را برای سعادت نوع بشر واجب میداند برای سیاست اصول زیبا و مبانی محکم در نظر گرفته است مثلا میگوید استقرار دولت منوط بر فضایل ومکارم است. عدالت باید مرعی و امنیّت استوار باشد. مجازات واجب است امّا قوانین جزا باید برای تنبیه و اصلاح مجرم باشد نه کینه جوئی و آزار. میان مردم باید سازگاری ومحبّت باشد نه بغض وعداوت. مزیتی که یونانیان برای خود نسبتهٔ بدیگران قائلند بی مأخذ است وُ بنابر این اگرُ از ناچازی و برای ضرورت امور زندگانی آنها رابه بندگی میگیرند نباید خوار بشمارند

او بود در چهل و یکسالگی بمعلمی اسکندر معروف تعیین گردید و چند سالی بتربیت او اهتمام ورزید سپس بآتن بر گشته در گردشگاهی بیرون آن شهر موسوم به لوکایون بتعلیم پرداخت و لوکایون‌را فرانسویان لیسه[1] گفته اند وازاینرو بعضی اوقات حکمت ارسطو را حکمت‌لیسه میگویند اما بیشتر معروف بحکمت مشاء است چه ارسطو تعلیم خود را درضمن گردش افاضه میکرد پس‌پیروان اورا مشائی میگویند ودریونانی این کلمه‌پریپاتتیکوس[2] است‌حوزهٔ تدریس‌ارسطو تازمان مرك اسکندر در آتن دایر بود چون آتنیان ازآن پادشاه دلخوش نبودند پس از مرك اوارسطو نتوانست درآتن بماند مهاجرت کرد و سال بعد در شصت و سه سالگی در گذشت (۳۲۲)

مصنفات ارسطو

ازارسطو مصنفات بسیار بازمانده که تقریباً جامع همهٔ معلومات آنزمان است بجز ریاضیات اما ظاهراً آن کتب را بقصد اینکه آثار قلم او باشد ننوشته وچنین مینماید که غرضش ثبت و یاد داشت مطالب بوده است و در بارهٔ بعضی از رسایل میتوان معتقد شد که تحریر شاگردان اوست ازقراریکه گفته‌اند از نوشته های ارسطو آنچه دردست ماست آنست که برای تعلیم خصوصی شاگردان تهیه شده وارسطو برای عامه هم رسالاتی نظیر آنکه ازافلاطون در دست است نوشته بوده است که متأسفانه باقی نمانده است درهرحال‌از آنچه در دست است دیده میشود که ارسطو بنوشته های خود آراستگی ادبی نداده و شاعری نکرده است اهل وجد و حال هم نبوده و جز قوهٔ

(۱) Lycée امروز در فرانسه مدرسه متوسطه دولتی را باین اسم میخوانند.
(۲) Péripatéticien

این عقاید را افلاطون در رساله ای بیان کرده که مهمترین آثار او شمرده شده و نزد ما معروف برسالهٔ سیاست است و اروپائیان آن را امور جمهور(۱) خوانده اند اصول حکمت افلاطون در آن رساله‌مضبوط است اما ظاهر است که آنچه در باب سیاست نگاشته مرام و آرزو بوده و آن نظریات را عملی نپنداشته است چنانکه در اواخر عمر رسالهٔ دیگر موسوم به نوامیس(۲) نوشته وبعمل نزدیکتر شده است ازطریقهٔ اشتراك عدول کرده وقائل گردیده است باینکه قوانین و نظامات تابع اوضاع و احوال اقتصادی و جغرافیائی باید باشد و وظیفهٔ اصلی دولت را تربیت و تعلیم‌ملت‌دانسته است .

با وجود همهٔ نقصها وشگفتی که در بعضی از آراء افلاطون دیده میشودچنانکه سابقاً اظهار داشتیم سرآمد حکمابشمار میرود کمتر فکر وخیالی است که مایه و منشاء آنرا بافلاطون نتوان نسبت داد سقراط هم اگر مؤسس حکمت خوانده شده باعتبار آنست که افلاطون را پرورش داده و درحقیقت نمیتوان این دو وجود بزرگوار را ازیکدیگر تفکیك نمود و از برکت تربیت آنها ارسطو بعرصه آمد و مستعدین خلف دنبال این‌سه نفرافتادند و کاروان حکمت وعرفان را تشکیل دادند(۳)

۳- اسطو یا ارسطاطالیس

ارسطو درسال ۳۸٤ پیش‌از میلاد در استاگیرا(٤)ازبلاد مقدونیه متولد شد خانواده اش یونانی و پدرش طبیب بود در هیجده سالگی در آتن بآکادمی‌درآمد و تاوفات افلاطون یعنی مدت بیست‌سال ازشاگردان

(۱) La République - (۲) Les lois - (۳) برای تکمیل شناسائی افلاطون و حکمت او بمقدمهٔ حکمت سقراط (چاپ دوم) مراجعه فرمائید - (٤) Stagire

انسان بآن اشتغال مییابد و منقسم بسه قسمت میشمارد: صناعیات و عملیات و نظریات. صناعیات[1] فنونی هستند که قواعد زیبائی‌را بدست میدهند وقوهٔ خلاقیت را مکمل میسازند مانند شعر و خطابه وامثال آن. عملیات[2] صلاح وفساد و نیك وبد وسود وزیان را معلوم مینمایند وآن اخلاق[3] است وسیاست مدن[4] و تدبیر منزل[5] نظریات[6] حقیقت را مکشوف میسازند وآن طبعیات[7] است و ریاضیات[8] و الهیات[9] که اشرف اجزاء حکمت و زبده و لب آنست.

اقسام حکمت

ارسطو حصول علم را برای انسان ممکن وشرافت او را در همین میدانست ومیگفت اختصاص و مزیت انسان باین است که بدون غرض و قصد انتفاع طالب دانش و معرفت است و بهمین جهت فنون علم هر چه از نفع و سود ظاهری دور تر باشند شریفترند چنانکه اشرف علوم حکمت نظریست که فایدهٔ دنیوی ندارد.

مایه و بنیاد کار ارسطودر کشف طریق تحصیل علم چنانکه‌سابقاً گفته ایم همان تحقیقات سقراط و افلاطون بود ولیکن طبع موشکاف او بمباحثهٔ سقراطی قانع نشده و بیان افلاطون را هم در باب منشأ علم و سلوك در طریق معرفت کاملا مطابق واقع ندانسته و در مقابل مغالطه و

ارسطو واضع منطق است

---

(۱) Sciences Poétiques - (۲) Sciences Pratiques - (۳) Ethique
یا Morale - (٤) Politique - (٥) Economique - (٦) Sciences
یا théoriques Spéculatives - (۷) Physique - (۸) Mathématiques
(۹) Philosophie Première یا Théologie

تعقل چیزی را در تحصیل علم دخیل نمیدانسته است از اینرو هم از آغاز با افلاطون اختلاف نظر ومشرب داشت اما برخلاف آنچه بعضی گفته‌اند از تجلیل و مهر ورزی نسبت باستاد چیزی فرو نمیگذاشت و افلاطون در مقام مقایسهٔ شاگردان خود ارسطو را عقل‌حوزهٔ علمی میخواند .

روابط ارسطو با افلاطون

اینقدر هست که در تحقیقات خویش از ردّ وابطال رای افلاطون درباب مُثل وبعضی امور دیگر خود داری ننموده ودر این مقام میگفته است افلاطون را دوست میدارم اما بحقیت بیش از افلاطون علاقه دارم(۱)

مقام ارسطو

ارسطو بزرگترین‌محقق ومتبحر ترین حکماست تدوین وتنظیم کنندهٔ علم و حکمت است شعب و فنون علم را ازیکدیگر متمایز ساخته و چنان منقح نموده که نسبت به بعضی از آنها میتوان گفت واضع وموجد است همهٔ علوم و فنون را جزء حکمت میداند و فلسفه را منبسط بر همهٔ اموریکه ذهن

---

(۱) درباب مخالفت ارسطو با افلاطون گفتگو بسیارشده است بعضی براه افراط رفته و گفته اند ارسطو در هرچیزمخالف افلاطون بوده و آراء او را نقض کرده است بعضی براه تفریط رفته اختلافی میان استاد وشاگرد ندیده وخواسته‌اندرای های ایشان را باهم جمع کنند . حق اینست که میان ارسطو وافلاطون اختلاف نظر هائی هست اما از نوشته های او برمیاید که استادی افلاطون را نسبت بخود تصدیق دارد و درعین اینکه از اظهار مخالفت با بعضی از آراء افلاطون خودداری نمی کند اساس فلسفهٔ خودرا از اومیداند چنانکه مکرر دیده میشود که میگوید « ما افلاطونیان» ومناقشات بسیاری که در نوشته های او دیده میشود همه نسبت بشخص افلاطون نیست غالباً نظرش به پیروان افلاطون است که نظریات استاد را نفهمیده و از حقیقت منحرف شده اند چنانکه می بینیم بسا میگوید « افلاطونیان چنین می گویند یا فلان اشتباه را کرده اند »

رسایل ارسطو در منطق

غاطیقوریاس(۱) یعنی مقولات. باری ارمینیاس(۲) یعنی تعبیرات (احوال قضایا). انولوطیقا(۳) یعنی تحلیل و آن دو رساله است در بیان قیاس و وبرهان. طوبیقا(٤) یعنی مواضع و آن درجدل است و آخری باب سفسطه میباشد ورسائل مذکوررا جمعاًدرقدیم ارغنون «ارگانون(٥)» میگفتند که درزبان یونانی مطابق است باالفظ ساز درفارسی بمعنی آلت زیرا که این فن آلتی‌است برای تشخیص خطا ازصواب و پرهیز از خطا و لفظی که فرانسویان لوژیك(٦) تلفظ میکنند و درعربی منطق ترجمه کرده‌اند پس از ارسطو برای این فن وضع شده است و دیر زمانی پس از آن حکیمی موسوم به فرفوریوس(۷) مقدمهٔ بر این فن در مبحث کلیات پنجگانه نوشته است که نزد ما بهمان لفظ یونانی آن «ایساغوجی(۸)» معروف میباشد و ارسطو دورسالهٔ دیگرهم دارد که میتوان متمم ارگانون محسوب داشت یکی ریطوریقا(۹) درفن خطابه‌وآن نیزیکی ازطرق‌اقناع است ودیگری بوئطیقا(۱۰) یعنی صنعت شعر که مبنی برتخیلات‌وناشی‌از قوهٔ ابداع‌ذهن‌میباشد(۱۱) حکمای‌مامطالب این‌دورساله راهم‌جزء مباحث منطق شمرده و برهان وجدل و سفسطه و خطابه و شعر را صنایع خمسه

Topiques (٤) - Analytiques(۳)-Peri ermeneias(۲)– Gatégories(۱)
(٦) - اسم معروف به «ارك» نیز از همین لفظ گرفته شده‌است Organon (٥)
(۹) — یعنی مدخل یا مقدمه Isagoge (۸) - Porphyre (۷) - Logique
(۱۱) اسامی یونانی رسائل ارسطو راکه نقل - Poétique (۱۰) - Rhétorique
کرده ایم از آن است که فضلای ما آنها را بدین اسامی می شناخته اندولیکن در
نقل آنها تحریف و تصحیف هم کرده اند.

مناقشهٔ سوفسطائیان و جدلیان بنا را بر کشف قواعد صحیح استدلال و استخراج حقیقت گذاشته و برهبری افلاطون و سقراط اصول منطبق و قواعد قیاس را بدست آورده است وآنرا بر پایه‌ای استوارساخته که‌هنوز کسی بر آن چیزی نیفزوده‌است.

در جستجو از راه وصول بتمیز حق و باطل و کسب علم ارسطو برخورده است باینکه چون وسیلهٔ بروز فکر و عقل انسان زبان وسخن است پس واجب است که چگونگی الفاظ ودلالت های آنها وترکیبشان را برای جمله بندی معلوم کنیم تا اجمال و ابهام از گفته های ما دورشود واشتباهات زایل گردد بنابراین‌بقوهٔ نکته سنجی‌خود به بحث الفاظ وارد شده اشتراك لفظی و معنوی و سایر احوال الفاظ و معانی آنها را دریافته آنگاه‌تصور وتصدیق‌و ذاتی‌وعرضی وجزئی‌وکلی‌را تشخیص داده معقولات ده گانه وکلیات پنجگانه قائل شده وچگونگی حد و رسم و شرایط آنها را معین نموده سپس درترکیب مفردات تشخیص موضوع ومحمول نموده بانواع قضایای موجبه وسالبه وکلیه وشخصیه وشرطیه و حملیه برخورده و اقسام تداخل و تضاد و تناقض وعکس و تقابل و غیرها را معین کرده و کیفیت تلفیق قضایای‌صغری‌و کبری وترتیب مقدمات رابرای اخذ نتیجه وصورت بستن قیاس واشکال مختلفهٔ آنرا استنباط نموده وانواع برهان‌را تمیز داده وبالاخره رموز جدل وسفسطه را باز نموده است(۱)

این تحقیقات ارسطو در رسائل چند مظبوط میباشد که عمدهٔ آنها از این قرار است:

(۱) درشرح اشارات فوق وارد نمیشویم که سخن دراز میشود ودرواقع یك دوره منطق است باید بکتب این فن رجوع فرمائید.

فصل دوم

بنیاد فکر ارسطو با افلاطون یکی است یعنی درباب علم هر دو متفق‌اند که بر محسوسات که جزئیاتند تعلق نمیگیرد بلکه فقط کلیات معلومند که به عقل ادراك میشوند ولیکن اختلاف استاد و شاگرد در این است که افلاطون همان کلیات معقول را موجود واقعی میداند و بس و وجود آنهارا مستقل شمرده وجزئیات یعنی محسوسات را از آنها جدا وموهوم وبی حقیقت میپندارد و نمایش ظاهری معقولات و فقط پرتوی از آنها ومنسوب بآنها میانگارداماارسطو جدائی کلیات را از جزئیات تنها در ذهن قائل است نه درخارج وحس‌را مقدمهٔ علم و افراد را موجودحقیقی میداند و کشف حقیقت وماهیت آنهارا که صورتش در ذهن مصور میشود از راه مشاهده واستقراء در احوالشان که منتهی بدریافت حدورسم آنها میشود میسر میشمارد.

اختلاف ارسطو با افلاطون

در رد وابطال مُثل افلاطونی ارسطودلایلی اقامه میکند که‌حاجت بذکر آنها نیست وبنابرین سیر وسلوك‌ومباحثات ومجادلات اورا برای رسیدن بحقیقت کنار میگذارد و طرحی تازه میریزد که اصول و اساس آن از اینقرار است:

بدواً باید ذات(۱) را از صفات (۲) فرق گذاشت و جوهر(۳) را که وجود حقیقی مستقل قائم بذات است از عرض(٤) که وجود مستقل ندارد وقائم بجوهر است تشخیص داد و چنانکه سابقاً اشاره کردیم عرض را نه‌قسم‌شمرده وبضمیمهٔ جوهر مقولات دَه‌گانه خوانده است.

جوهر وعرض

Accident (٤) - Substance (٣) - Attribut (٢) - Essence (١)

نامیده اند.

اما آن قسمت از آثار ارسطو که فی‌الحقیقه فلسفه شمرده میشود در چند کتاب مضبوط است که عمدهٔ آنها از اینقرار است: کتاب طبیعت یاسماع طبیعی[۱] کتاب آسمان - کتاب کون و فساد - کتاب نفس - کتاب حیوانات - کتاب آثار جو - کتاب مابعد الطبیعه[۲] بملاحظهٔ اینکه آنرا بعد از کتاب طبیعت نوشته است و از آن جا که بیانات ارسطو در کتاب ما بعدالطبیعه نمونهٔ کامل از تحقیقات فلسفی مجرد و بحث در نظریات است اسم این کتاب یعنی مابعدالطبیعه در زبانهای اروپائی برای نوع آن تحقیقات و بالاختصاص برای فلسفهٔ اولی علم شده است. حکمای ما همه این فنون را بدوعنوان در آورده اند مطالب سماع طبیعی و آسمان و کون وفساد و آثار جو ومعرفت نفس وحیوانات را طبیعیات یاحکمت سفلی خوانده اند ومطالب مابعدالطبیعه را الهیات یاحکمت اولی نامیده اند وریاضیات را که ارسطو چندان در آنها وارد نشده حکمت وسطی گفته اند و مجموع این فنون راحکمت نظری خوانده اند درمقابل اخلاق و سیاست وتدبیر منزل که آنهارا حکمت عملی نامیده اند

طبیعت و ما بعدالطبیعه

خلاصهٔ فلسفهٔ اولی

ارسطو خود فلسفهٔ اولی را چنین تعریف میکند: علم به وجود از حیث اینکه وجود است یعنی نه علم باین وجود یاآن وجود یا فلان وجود بلکه علم بوجود بطور مطلق وعلم بحقیقت وجود و مبادی و علل و احوال و اوصاف اصلی آن.

---

(۱) Physique (۲) Métaphysique

یکسان است و کم و بیش و اختلاف ندارد و تفاوتی که میان افراد هست بسبب عرضهائی است که در مادهٔ آنها حلول کرده است زیرا که ماده محل عرضهاست پس در یك نوع از موجودات افراد بواسطهٔ عرضها از یکدیگر تشخیص داده میشوند مثلا تمایز دو نفر آدم نه در ماده انسانیت است که تن باشد و نه درصورت انسانیت است که نفس ناطقه باشد بلکه در عوارض تن است از قبیل رنك و شکل و کوچکی و بزرگی و مانند آن. همچنین امتیاز کوزه‌ها درصورت یعنی کوزه بودن آنهانیست بلکه در رنگ وشکل وبزرگی ونرمی و درشتی بعبارت دیگر کمیت و کیفیت وعرضهای دیگری است که در گل یعنی ماده آنها حلول دارد.

وباز میگوئیم شدنی‌ماده استوبودنی‌صورت‌وصورت وماده‌هیچگاه از یکدیگر جدا نمیشوند و جاویدند اما صورت عوض میشود و بنابرین مرگ وولادت و کون وفساد عبارت است از زایل شدن صورتی‌از ماده و جمع شدن صورت دیگر بآن.

ماده وصورت نسبی هستندودرجات‌دارند مثلا انسانیت صورت‌است وحیوانیت ماده اوست اما حیوانیت هم نسبت به نبات صورت‌است و نباتیت که نسبت بحیوان ماده است نسبت بجماد صورت می‌باشد وهر جمادی‌هم صورت است نسبت بجسم که مادهٔ اوست وجسمیت نیز صورت است‌نسبت بمادهٔ صرف که متعین نیست و قابل تعین است و صورت ندارد و بذیرندهٔ صورت است و قوهٔ صرف است بدون فعلیت ولیکن چون گفتیم ماده از صورت هرگز جدا نمیشود مادهٔ صرف که هیولای اولی باشد یعنی مادهٔ بی‌تعیّن و بیصورت فقط فرض ذهن ماست ووجود خارجی ندارد.

مدار امر عالم بر قوه و فعل است. قوه (۱) یعنی امکان و استعداد برای بودن چیزی و فعل (۲) یعنی بودن و تحقق آن چیز. پس وجود زمانی بالقوه است و گاهی بالفعل چنانکه خاك و گل بالقوه کوزه است همینکه کوزه گر در آن کار کرد بالفعل کوزه میشود و تخم بالقوه گیاه است چون نمو کرد گیاه بالفعل خواهد بود و تخم مرغ بالقوه مرغ است و بعد بالفعل مرغ می شود.

قوه و فعل

همین مطلب را بنحو دیگر نیز میتوان بیان کرد و گفت وجود عبارت است از ماده (۳) «هیولی» (٤) وصورت (٥) ماده همان وجود بالقوه است و چون صورت گرفت فعلیت مییابد پس درمثالهای فوق میتوانیم بگوئیم گل و خاك ماده است و کوزه صورت اوست یاتخم ماده است و گیاه صورت اوست. باری صورت فعلیت ماده است وحقیقت هر چیز صورت او است و نیز میتوان گفت ماده یاقوه نقص است وصورت یافعل کمال است. دروجود انسان تن بمنزلهٔ ماده است وجان بجای صورت اوست. در تعریفات و حدود جنس همچون ماده و فصل درحکم صورتست.

ماده و صورت

ماده و صورت جوهر ند. تعیّنات موجودات یعنی نوعیت و ماهیت آنها بصورتشان است و در هر نوع از موجودات صورت که حقیقت آنهاست

---

(۱) Puissance درمعنی قوه با اصطلاح امروزه که بمعنی نیرو (Force) است اشتباه نشود - (۲) Acte - (۳) Matière با جسم اشتباه نشود - (٤) هیولی لفظ یونانی ماده است - (٥) Forme با شکل اشتباه نشود و همچنین با صورت در مقابل معنی.

همواره این چهار علت را دارد مثلا وجود کوزه یك علت مادی دارد که خاك و گل است و یك علت صوری که حقیقت کوزه است و یك علت فاعله که کوزه گر است و یك علت غائی که کوزه برای آن شناخته شده است و آن آب نوشیدن است.

هر چند این چهار علت همواره در کارند اما در امور طبیعی چون درست تأمل کنیم می‌بینیم علت غائی باعلت صوری یکی است زیرا صورت چنانکه گفتیم کمال ماده است و غایت وجود هم کمال است چه شك نیست که مرادوجوداز حرکت و تغییر و تبدیل همانا کمال یافتن است پس صورت عین غایت است و علت صوری همان علت غائی است. از طرف دیگر علت فاعله یعنی محرك وجود برای حرکت و باعث تغیر همان رسیدن بغایت و شوق وصال است پس علت محرکه یا فاعله نیز همان علت غائی است که با علت صوری یکی است و بنابراین باز برمیگردیم باینکه وجود دوعلت دارد که صورت و ماده یا قوه و فعل باشد وچون کمال هرچیز بهترین وجه‌اوست پس باین بیان باز میرسیم بنظری که سقراط وافلاطون داشتند که غایت وجود خیر و نیکوئی است.

چهار علت برمیگردد بدو علت

چون درمدارج ومراتب وجود بنگریم می‌بینیم جماد چون کمال یافته نامی شده ونامی حساس گردیده و بحیوانیت رسیده و حیوانیت بانسانیت کمال یافته که امتیاز او بعقل وفکر (نطق) است.

غایت وجود فکر یا عقل است.

پس میتوان گفت کمال واقعی و غایت غایات و خیر الامور فکر یا عقل است.

و نیز گفتیم ماده یا قوه که ناقص است متحرك است برای رسیدن

این هیولای اولی همان چیزی است که حکمای سلف بخطا بعضی آنرا آداب دانسته‌اند و برخی هوا و یکی آتش گفته است و دیگری جزء لایتجزی و صوری که با ماده جمع میشوند همان است که افلاطون مُثل خوانده و درست گفته است که حقایق اند اما اشتباه کرده که وجود آنها را مستقل دانسته است و همین صور موجودات است که در ذهن انسان نقش می یابد و بآن واسطه نسبت بموجودات علم حاصل میشود (۱)

تغیر یعنی دیگر گون شدن موجودات همانا گذر کردن از قوه است بفعل یعنی صورت پذیرفتن ماده یا تبدیل یافتن چگونگی آن پس میتوان گفت موجودات وحوادث روزگار دوعلت دارند علت مادی (۲) و علت صوری (۳). اما این دو علت برای وقوع حوادث کفایت نمیکنند و دو علت دیگرهم در کار هست یکی علت‌محرکه یافاعله (٤) یعنی امری که وجود را متغیر میسازد وصورت را بماده میدهد دیگری علت غائی (٥) یعنی امری که وجود برای آن بحرکت میآید یامتغیر میشود وغایت ومنظوری که ماده برای آن صورت میپذیرد پس وجود موجودات

---

(۱) باید متوجه بود که تحقیق راجع بماده وصورت اساس فلسفهٔ ارسطوست و در فهم آن باید دقت کرد وگرنه حقیقت حکمت ارسطو بدست نخواهد آمد وباید ذهن را بکلی از معنی ماده و صورت به قسمی که اکنون در اذهان جاگرفته خالی کرد زیرا که امروز عموماً وقتیکه ماده میگویند جسم را در نظر دارند و وقتیکه صورت میگویند مراد شکل یا چهره ووجهه است یاظاهر درمقابل معنی وباطن یا مجاز در مقابل حقیقت وحال آنکه مراد ارسطو بکلی برخلاف اینست وحقیقت هر چیزرا صورت آن چیز میخوانند-(۲) Cause materielle – (۳) Cause formelle

(٤) Cause efficiente (٥) Cause finale

ستقلال خود را از دست میداد (۱) . و واحد است زیرا که عالم یکی ست ویك اثر محتاج بچندین مؤثر نیست و حرکتی که محرك اول موجودات میدهد قسری نیست شوقی است یعنی چنانکه گفتیم نظیر حرکتی است که معشوق بعاشق برای وصال میدهد بعبارت دیگر محرك کل وجود جاذبهٔ زیبائی است.

خلاصه حکمت طبیعی

طبیعیات

طبیعت امری‌است ساری‌در وجود وذاتی او که باعث حرکت یعنی حالت او میشود وتغییر احوال با حرکت چندقسم است یکی از آنهاتغییر مکان است که درعرف همانرا حرکت میگویند دیگر تغییر کمیّت است یعنی کم وزیاد وبزرك و وکوچك شدن . دیگر تغییر کیفیت است مانند رنگ برنگ شدن . گاهی از اوقات کون‌وفساد وحیات و ممات را هم که تغییر ذات وماهیت میداند حرکت میخواند . در هر حال حرکت از هر قسم باشد از جهت نقص است و برای رسیدن بکمال یعنی صورت پذیرفتن ماده و فعلیت یافتن قوه . وحرکت مبدأ و منتهائی دارد که باهم متضادند مانند سفیدی و سیاهی و خردی و بزرگی وزیر و بالا و مادام که نقص باقی است و فعلیت تمام‌نشده حرکت دوام دارد وهمینکه وصول بغایت‌دست‌داد سکون وثبات روی میدهد .

(۱) آنچه ما از حکمت ارسطو یاحکمای دیگر یونان نقل میکنیم مأخوذ از گفته های خود آنهاست واگر باعقاید حکمای ما فرق‌دارد بسبب تصرفاتی‌است که‌حکمای ما درآراء قدما کرده یا در نقل اشتباه نموده اند چنانکه این‌رأی را که ذات باری جز بر وجود خود علم ندارد از قول بعضی از قدما نقل‌کرده اند اما بارسطو نسبت نداده اند .

بصورت که کمال و غایت اوست حال گوئیم فعل بر قوه و کامل بر ناقص مقدم است زیرا که دلیل و رهبر و قوهٔ فاعله و محرک اوست . پس میتوانیم مطلب را این قسم ادا کنیم که آغاز وجود در ناقصترین مراتب مادة‌المواد است یعنی هیولای اولی که قوهٔ صرف است بدون فعل وطی مراتب میکند برای رسیدن بغایت کمال . وانجام وجود یعنی آخرین درجهٔ کمال آنست که همه فعل باشد وقوه در اوهیچ نباشد وآن فعل صرف هما ناعقل مجرد وفکر مطلق است وموضوع فکر اوهم خود اوست یعنی اتحاد عاقل ومعقول وعالم ومعلوم دراو متحقق است وصورت بحث بسیط بی ماده‌است وجوهر اصیل قائم بذات ووجود کامل و غایت وجود است یعنی موجودات همه روبسوی او دارند مانند معشوق که عشاق را بسوی خود میدواند ومحرك آنهاست و بنابرین همچنانکه علت غائی آنهاست علت فاعلهٔ آن ها نیز میباشد .

آغاز و انجام وجود

بعقیدهٔ ارسطو عالم وجود حادث ومخلوق نیست قدیم وازلی وابدی است و حرکت موجودات هم لایزال میباشد اما در سلسلهٔ علل دور محال است وباید جائی ایستاد یعنی علتی نهائی باید جست که بتوانیم بآن متوقف شویم آن علة العلل یا علت اولی یا محرك اول که خود ساکن مطلق است وعلت محرکهٔ ندارد همان است که بزعم افلاطون زیبائی یا خیر مطلق است و بقول ارسطو فکر یا عقل مطلق یعنی ذات باری است و او بیحرکت است زیرا که حرکت ازجهت نقص است و او کامل است وعلم اوفقط بذات خود است نه بماسوای او زیرا که چون ماسوی ناقص است اگر علم بآن میداشت ناقص میشد و

علة العلل

کون و فساد است یعنی اجزاءِ آن غیر از حرکت مستدیر تحولات دیگر دارند و همواره در تغییر و تبدیلند و کاست و فزود و زایش و مرگ دارند و حرکات آنها هم مستدیر نیست مستقیم است یعنی آغاز و انجام متمایز دارد نه اینکه هر نقطهٔ آن هم آغاز و هم انجام باشد چنانکه در دایره اینچنین است. حرکات اجزاءِ عالم سفلی یا صاعد است یا نازل برحسب طبیعت عناصر آنها. طبع آتش خفیف است و صاعد و طبع خاك ثقیل است و نازل و آتش گرم است و خاك سرد و این هردو عنصر خشك اند و بین آنها بجانب خاك آبست که سرد و تراست و بجانب آتش هواست که گرم و تراست و عناصر چهارگانه گذشته از خواص گرمی و سردی و خشکی و تری بلامسه نیز تشخیص میشوند اما عالم علوی که از تغییر و کاست و فزود و کون و فساد مصون است از عناصر مرکب نیست بلکه از اثیر[1] است که بلامسه در نمیآید و میتوان آنرا عنصر پنجم[2] نامید ولی در واقع بمنزلهٔ جوهر عناصر است خلاصه عالم سفلی عالم طبیعت و عالم علوی فوق طبیعت و نزدیك بملکوتیت است.

عناصر

از بیان فوق معلوم میشود که عالم پراست و فضا همه‌جا شاغل دارد و خلاء موجود نیست و محال است و موجودات بهم متصل میباشند یا بیکدیگر احاطه دارند و ظرف و مظروفند و مکان عبارتست از سطح درونی جسم محیط یا حد بین محیط و

مکان

---

(۱) Ether در یونانی این لفظ بمعنی هوای لطیف بوده است.

(۲) Quintescence یعنی عنصر پنجم اما بهمان مناسبت که در بالا گفتیم اکنون این لفظ در اروپا بمعنی جوهر و زبده و وجود خالص استعمال میشود.

عالم کروی است ومرکب از کرات یعنی افلاك چند که دردرون یکدیگر جا گرفته‌اند. فلك نخستین که بر کرات دیگر احاطه دارد گرد

هیئت عالم

محور عالم میچرخد وغیر از این حرکت مستدیر که بسیط ترین و کاملترین حرکاتست حرکتی ندارد و آن بلا واسطه از محرك اول یعنی علة العلل ناشی است وفلك مزبور شبیه ترین اجزاء عالم است بمحرك اول و هرچند خود متحرك است نسبت بافلاك دیگر محرك است وستارگان ثابت در این فلك جا دارند (۱)

عالم علوی

ودر درون او افلاك چندمیباشند که کواکب آنها نصب شده و به تبع افلاك خود دور مرکز عالم یعنی کرهٔ زمین میچرخند وغیر از گردشی که به تبع فلك نخستین میکنند حرکات دیگر هم دارند که بلاواسطه از محرك نخستین ناشی نیست و باین سبب جنبهٔ نقص آنها بیش از فلك نخستین است.

آخرین افلاك فلك ماه است که عالم علوی بآن ختم میشود ودرزیر آن عالم سفلی است که عالم تحت القمر (۲) نیز خوانده شده وآن

عالم سفلی

عبارت از کرهٔ خاك است که ساکن ومرکز کل عالم است و کرهٔ آب یا اقیانوس که بر آن احاطه دارد و کرهٔ هوا وپس از آن کرهٔ آتش که فوق همه کرات عالم سفلی است.

خاك وآب وهوا وآتش عناصر چهارگانه اند واین عالم سفلی عالم

---

(۱). هیئت ارسطو در کلیات با رأی هیو یون قدیم موافق است، اما در عدد افلاك و اسامی وجزئیات آنها اختلافاتی هست که در اینجا حاجت بتعرض آنها نیست.

(۲) Monde sublunaire

خاك و آب که بسوی مرکز مایلند این میل سبب سنگینی آنهاست وهوا و آتش که مایل ببالا هستند این میل سبب سبکی آنهاست .

حرکت قسری

حرکت سرازیر خاك و آب و حرکت سر بالای هوا و آتش حرکت طبیعی است چون ناشی از طبیعت آنها و برای رسیدن بمکان طبیعی است اما هر گاه به بینیم خاك یا آب رو ببالا میروند یا هوا و آتش بزیر میآیند آن حرکت طبیعی نیست وعلت خارجی دارد و این قسم حرکت را قسری میگوئیم .

حرکت عناصر مستقیم است و آغاز و انجام دارد بخلاف حرکت افلاك که مستدیر است و پایان ندارد و ناشی از نفس افلاك است .

زمان نتیجهٔ حرکت مستدیر فلك و درواقع اندازه وتقدیر حرکت است و بشماره وعدد درمیآید و بنابرین مانند سلسله اعداد نامتناهی است

زمان

و چون شماره به شمارنده احتیاج دارد پس زمان امری ذهنی است چه اگر ذهن نباشد شماره واقع نمیشود و زمانهم نخواهد بود .

منظور از اجزای عنصری اجرای عمل حیات است یعنی رسیدن بصورت اجسام نامیه یا بعبارت دیگر دارا شدن روح نباتی که بمنزلهٔ صورت است نسبت بعناصر یافعل است نسبت بقوه .

اجسام و نفوس

وغایت اجسام نامیه ترقی روح یا نفس نباتی است بروح حیوانی که علاوه برحیات و نموحس و حرکت نیزدارد و بالاخره کمال روح حیوانی هم روح یا نفس انسانی است (نفس ناطقه) و ارسطو درباب روح یا نفس رسالهٔ مخصوص دارد و آنجا قوای روح و تأثیرات آنهارا بیان میکند که چگونه اجزای عنصری را بصورت اعضا وجوارح

محاط وظرف و مظروف .

جهان محدود و متناهی است زیرا آنچه بالفعل است بالضروره متناهی باشد و نامتناهی بودن فقط راجع بقوه است پس فلك نخستین پایان جهان است و چون چیزی براو احاطه ندارد مظروف نیست پس ورای آن مکان نیست وچون مکان نیست نه خلاء است نه ملاء و بهمین سبب کرهٔ عالم حرکتش انتقالی واینی نیست زیرا که حرکت انتقالی در مکان باید باشد ومکان دردرون جهان است نه دربیرون و موجوداتی که حرکت انتقالی دارند مکانهای خودرا بایکدیگر مبادله میکنند نه اینکه جای خالی را اشغال نمایند .

جهات

فلك نخسین که پایان عالم است محدد جهات است جهتی که بسوی فلك است بالااست وجهتی که بسوی مرکز فلك است زیر است .

مکان طبیعی

عنصرهای چهارگانه هریك مکان طبیعی دارند مکان طبیعی خاك درمرکز جهان یعنی درزیر است و باین ملاحظه هرچه بسوی زمین است زیر میگوئیم وهرچه اززمین دور میشود بالا مینامیم و مکان طبیعی آب روی خاك است و مکان طبیعی هوا روی آب ومکان طبیعی آتش روی هوا یعنی زیر فلك ماه است .

حرکت طبیعی

هرهنگام که جسم درمکان طبیعی خود باشد ساکن است وچون آنرا ازمکان طبیعی دور کردند پس از رفع مانع بسوی مکان طبیعی حرکت میکند تا بآن برسد ازاینروست که چون خاك وآب را بالا ببرند بسوی مرکز زمین فرود میآیند وچون هوا و آتش را بزیر آورند بسوی بالا حرکت میکنند .

بقای نفس

منفعل را از اثر فعالیت خود ظهور وبروز میدهد وبواسطهٔ او انسان مقامی میان حیوانیت والوهیت دریافته است واو باقی وابدی است وپس ازمرگ دوباره بمبدأ اصلی وعقل کل که غایت غایات است باز میگردد.

خلاصه علم اخلاق ارسطو

در علم اخلاق سه رساله بارسطو منسوب است که دراساس هر سه یکسانند ولیکن یکی از آنها که موسوم است باخلاق نیقوماخس (۱) بیشتر

علم اخلاق

محتمل است که ازارسطو باشد واصول آن اجمالا از اینقرار است .

آنچه انسان میکند برای سودی وخیری است یعنی عمل انسانرا غایتی است وغایات مطلوب انسان مراتب دارند آنچه غایت کل ومطلوب مطلق است مسلماً سعادت وخوشی است اما مردم خوشی را درامور مختلفه می انگارند بعضی بلذات راغب اند برخی بمال و جماعتی بجاه اما چون درست بنگریم می بینیم هیچ وجودی بغایت خود نمیرسد مگر اینکه همواره وظیفهٔ که برای او مقرر است ببهترین وجه اجرا کند و انجام وظیفه ببهترین وجه برای هر وجودی فضیلت اوست پس غایت مطلوب انسان یعنی خوشی وسعادت بفضیلت حاصل میشود.

وظیفهٔ که برای انسان مقرر شده واورا از موجودات دیگر متمایز میسازد فعالیت نفس اوست بموافقت باعقل. پس فضیلت انسان اینستکه وظیفهٔ خود یعنی فعالیت نفس را بموافقت باعقل ببهترین وجه انجام دهد

(۱) Nicomaque اسم پدر ارسطو وهم پسر اواست وظاهر اینست که رساله را برای پسر خود نوشته است یا اینکه پسر آنرا بتحریر درآورده است.

درمیآورند و آنها اعمال حیاتی را اجرا میکنند و اینکه نفس نباتی فقط تغذیه و نمو دارد و نفس حیوانی علاوه بر آن دارای قوهٔ حس است که ادراك جزئیات میکند و حواس را پنج قسم می‌شمارد و یك حس مشترك هم قائل است که حاصل و نتیجه حواس پنجگانه در آن ظاهر میگردد وقوه حافظه که محسوسات حواس را ضبط میکند وحیوانات قوهٔ دارند که از آنچه ملایم طبع است متلذذ واز آنچه منافر است متألم میشوند بعبارت دیگر قوه شهوت وغضب دارند که بملایم رغبت میکنند وازمنافر میگریزند و این سبب حرکت آنها میشود و نفس انسانی علاوه برقوای مزبور قوه ادراك کلیات وفکروتعقل دارد و نسبت روح بجسم مانند نسبت تیزی است با تبر که اگر تیزی نباشد تبر بیمصرف است و اگر تبر نباشد تیزی هم نخواهد بود همچنین چون برجسم فساد راه مییابد یعنی میمیرد روح نیز فانی میشود ودراین باب هم ارسطو با افلاطون مخالف است و قائل بانتقال روح وتناسخ نیست.

روحی که ارسطو فانی میداند همانستکه در بدن بمنزلهٔ صورت و مقرون بماده است و از آن منفك نمی‌تواند شد و آن لوح ساده ایست که بواسطهٔ احساسات و تأثیرات خارجی معلومات در او نقش وضبط میشود و علم و هوش را میسازد و فعل تمام نیست و قوه و انفعالیت در او باقی است اینست که بمرك فانی میشود و از شخصیت انسان چیزی باقی نمیماند.

اما در وجود انسان عقلی هم هست که کاملا فعال است ومجرد ازماده است و باماوعلاقه ندارد و ازخارج یعنی ازعالم ملکوت آمده و قوای نفس

است . کرامت اعتدال بین بخل و تبذیر است . مناعت حدوسط میان تکبر وتذلل است . شرافت خواهی میانهٔ جاه طلبی و پست همّتی است . خوش خوئی بین آتش مزاجی و بیغیّرتی است . انقیادو استبدادو مزاح گوئی و نزاع جوئی رذائل اند فضیلت مابین آنهاست که ساز گاری وهمدمی باشد . لافزنی و فروتنی هردو قبیح وحقیقت گوئی حد اعتدال است . مسخرگی وتلخی (بد گوشتی) افراط و تفریط است روّیه معتدل ظرافت و گشاده روئی است . بالاخره شرم وحیا در جوانان که هنور عقلشان بر نفس غلبه نیافته مستحسن است اما کمّلین ونیك مردان اختیاراً عمل بد نمیکنند تا منفعل شوند .

شمارهٔ فضایل

عدالت وداد گری بیك اعتبارو بمعنی اعم شامل کل فضایل است زیرا که هر کس مرتکب یکی از رذایل شود ستم کرده است خاصه در اموری که بدیگران تأثیر کند اما عدالت بمعنی خاص عبارتست از برابر داشتن اشخاص ودادن بهرکس آنچه حق اوست ومقصود از برابرداشتن در مورد داد گری همه وقت این نیست که همه بلا اندازه سهم ببرند بلکه تناسب باید رعایت شود واین حکم بیشتر در عدالت توزیعی (۱) باید مرعی باشد یعنی در مقام بخش جوایز واجر ومزد وشئونات و مناصب و مانند آنها . ونوع دیگر داد گری عدالت معامله ایست که در مقام تصحیح معاملات و رفتار مردم است بایکدیگر بعبارت دیگر درمقام حکومت وداوری ودر آن باب برابری باید رعایت شود نه تناسب . و از آنجا که داوری و اجرای داد بوسیلهٔ قانون میشود باید متوجه بود که چون همیشه قانون بر همه کیفیات قضایا

داد

(۱) Justice distributive

و اگر چنین کرد سعید و خوش خواهد بود. وعلم اخلاق عبارتست از اینکه بدانیم برای اینکه فعالیت نفس بموافقت عقل انجام گیرد در احوال و موارد مختلف عمل انسان چه باید باشد یعنی چه وقت ودرچه مورد و چگونه و نسبت بکه و برای چه باید عمل کند.

فضلیت

روح انسان دارای دوجنبه است عقلانی وغیر عقلانی. عقلانی جنبهٔ انسانیت است غیرعقلانی هم دو جنبه‌دارد که یکی همان نفس نباتی یعنی قوهٔ نامیه است ودیگری نفس حیوانی که برحسب طبع دارای تقاضاها و میل وخواهش یعنی شهوت وغضب است واین امور اورا بعمل وامیدارد و اعمال او چون بموافقت احکام جنبهٔ عقلانی واقع شود فضیلت است و این نوع فضیلت را فضیلت نفسانی یا اخلاقی گوئیم.

فضلیت نفسانی

فضلیت نفسانی یا اخلاقی طبیعی نیست استعدادی است و باید کسب شود وبدرجهٔ عادت که طبیعت دومی است برسد یعنی خوشود وعمل بآن شاق ودشوار نباشد بلکه باید ازروی رغبت ولذت وعلم واختیار واقع‌شود وهرگاه این شرایط فراهم آید فضیلت ممدوح خواهد بود.

فضلیت اخلاقی عبارتست ازاینکه درهرامرحد وسط میان دوطرف بعبارت دیگر اعتدال بین افراط و تفریط وزیاده و نقصان مرعی شود چه افراط وتفریط درامور خلاف عقل‌است ورذیلت شمرده میشود.

فضیلت دراعتدال است

پس تهوّر و جبن هر دو رذالت اند و وسط آنها شجاعت است که فضیلت میباشد. شهوانیت و بیحسی هردو مذموم اند وفضلیت اعتدال مزاج

میان اشخاص همپایه وهم درجه حاصل‌میشودچه انسان محتاج بمؤانست وهمدمی است ولازمهٔ دوستی معاشرت و استفادهٔ از یکدیگر است و هر چه فایدهٔ دوطرف برای‌یکدیگر ببرابری نزدیکترباشد دوستی‌استوارتر است ودر این مقام این بحث پیش میآید که‌آیا انسان باید خود خواه باشد یا غیر را بخواهد ؟ اگر خود خواهی اصل است چرا بدنماست وبا

خودخواهی و فداکاری

وجود آن دوستی خالص نمیشود ؟ عکس آنرا هم نمیتوان تصدیق کرد چه آشکار است که انسان هر چه میخواهد برای خود میخواهد پس حل مسئله را این قسم میکنند که خود خواهی از آنجهت بد است که غالباً مردم برتری که برای خود نسبت بدیگران قائل میشوند‌در تحصیل مال باجاه یا لذایذ است که این جمله متعلق بجزء غیر عقلانی نفس و میان مردم مطمح نظر ومورد تنافس است اما هیچگاه ندیده ایم کسی ملوم و مبغوض شود از جهت آنکه بخواهد در دادگری و پرهیزکاری وفضایل بر دیگران برتری داشته باشد . پس اصل خود خواهی است اما خود انسان غیر از خود حیوان است و انسان باید انسانیت خود را بخواهد و اگر چنین باشد از مال وجاه و لذایذ گذشت میکند ونزد مردم‌فداکار محسوب ومحبوب میشود وحال آنکه خود خواه واقعی اوست جز اینکه مطلوب او چیزی است که کسی برای‌آن با او نزاع ندارد . پس دوست اگر نیك باشد بانیکان متجانس و درنظر آنان‌خود است و غیر نیست و دوستی اوبی ریا وخالص‌خواهد بود .

تحقیق دیگر اینکه آیا لذت خوبست یابد وطلب آن جایز است یانه ؟ پس میگوید اگر تأمل کنیم لذت فعالیت قوای نفس است و هر

احاطه وشمول ندارد بعضی اوقات رعایت انصاف بهتر از جمود بر قانون یعنی اجرای عدالت است.

بالاتر از فضایل اخلاقی یا نفسانی که مذکور داشتیم فضایل عقلی است که عبارتست از فهم وفراست وذوق سلیم و قوهٔ تمیز و حزم و موقع‌شناسی

فضائل عقلی

بعبارت دیگر هوشمندی وخردمندی که شخص بداند در هر موقع چه باید کرد و این فضیلت بطول زمان و تجربه و آزمودگی حاصل شود و سقراط حق داشت که فضیلت را با دانش مرتبط میدانست اما اشتباه میکرد که آنرا عین دانش میپنداشت زیرا انسان جنبه حیوانیّتی دارد که همیشه پیرو خرد نمیشود وبسا باشد که در استیفای لذات شهوانی با پرهیز از رنج والم خود داری وبرد باری ندارد. از طرف دیگر فضایل نفسانی هم در بعضی اشخاص بالطبیعه موجود است اما تا وقتیکه فضایل عقلی آنرا رهبری واداره ننموده اعتباری بآن نیست.

از جمله چیزها که ارسطو برای سعادت انسان واجب میداند دوستی است و در اسباب و شرایط ولوازم وچگونگی دوستی تحقیقات مبسوط

دوستی

نموده و آن یکی از بهترین مباحث کتاب اوست دوستان را سه طبقه میکند. اول جماعتی که دوستی آنها مبنی بر نفع است واین غالباً در سالخوردگان دیده میشود. دوم گروهی که دوستی ایشان برای تمتع وتفنن است دوستی جوانان اغلب از این نوع است. سوم دوستان حقیقی و کسانیکه از آنها خود آنها را میخواهند یعنی نیکان ودوستی آنها بالطبع نافع وباتمتع نیز میباشد. این نوع دوستی البته کمیاب است وبطول زمان دست میدهد و غالباً

نیکوکاری بعقیدهٔ بعضی فطری و بنظر جماعتی تعلیمی است ولیکن فطرت از اختیار ما خارج است و تعلیم را هم همه کس گوش نمیدهد یا نمیفهمد اما چون مسلماً فضیلت باید عادت و ملکه باشد پرورش یافتن بآن از خردسالی و جوانی یعنی تربیت خانوادگی که نیکی را دوست بدارد و از بدی بیزار باشد بسیار مؤثر است و برای عامه که این تربیت نیافته و بفضایل پرورده نشده باشند زور و اجبار یعنی سیاست لازم است.

خلاصه عقاید ارسطو در سیاست

رسائلی که ارسطو در سیاست نوشته همه باقی نمانده است تنها یکی را در دست داریم (۱) و آن نیز از نفایس کتب است و گذشته از احوال مدن شامل تدبیر منزل هم میباشد بلکه تحقیقاتی در باب مال و ثروت دارد که ارسطو را مؤسس علم ثروت ملل نیز قرار میدهد. ما حصل تحقیقات آن کتاب از اینقرار است:

سیاست

طبع انسان مدنی است و افراد آن باید باجتماع زیست کنند و بیکدیگر یاری نموده کارهای زندگی را میان خود تقسیم نمایند تا حوائج ایشان بر آورده شود و خوشی زندگانی و سعادت که اصل مقصود و غایت مطلوب است حاصل گردد.

بر خلاف افلاطون که افراد و خانواده را در جماعت مستهلك میسازد و سعادت جماعت را منظور قرار میدهد ارسطو افراد را اصل میداند چه هیئت اجتماعیه که وجود مستقل از افراد ندارد بدون سعادت اشخاص چگونه سعید تواند بود و همچنین بر خلاف افلاطون مالکیت شخصی را

---

(۱) La politique

قوه از قوای نفس که در زیباترین موضوع خود عمل کند فعل خود را بروز داده و آن همراه لذت است مثلا باصره فعلش دیدن و موضوع آن مرئیات است. پس هر گاه چشم در زیبائی ها عمل یعنی نظر کند فعل خود را ببهترین وجه صورت داده والتذاذ مییابد. پس البته لذت جایز بلکه برای سعادت لازم است

لذت

اما لذایذ مختلف اند و مراتب دارند. همچنانکه باصره از لامسه و سامعه از ذائقه اشرفند لذایذ آنها هم اشرف میباشند پس اشرف لذایذ متعلق باشرف اجزاء انسان یعنی عقل است که عمل او تفکر است. از این گذشته همهٔ فعالیتهای نفس برای منظوری است مگر تعقل و تفکر که خود منظور است پس لذت آنهم بالاترین لذات است یعنی غایت مطلوب یعنی کمال سعادت است وفضائل نفسانی وعقلانی که پیش از این شرح داده‌ایم همه برای آنست که انسان را آمادهٔ مقام تفکر نماید که در واقع فعل الهی است و انسان بتفکر بذات باری که فکر مطلق است تشبه میجوید.

تفکر یعنی فعالیت عقل وجه امتیاز حقیقی انسان از موجودات دیگر و مایهٔ بقای اوست زیرا چنانکه گفتیم از انسان تنها عقل باقی است وچیز های دیگرش فانی میشود. انسان باقتضای بشریت وتقیّد بجسم وتن البته حوائج دنیوی هم دارد امابرای سعادتمندی محتاج بلوازم بسیار نیست

بالاترین لذایذ فکر است

چه سعادت واقعی نیکو کاری است و برای نیکو کاری حاجت نیست که آدمی صاحب اختیار برّ و بحر باشد اما از اینجهت هم چون نظر کنیم تفکر را آسانتر از هر کار دیگری می یابیم زیرا که لوازم دنیوی ندارد بلکه علائق دنیوی عائق تفکر و مخل آنست.

و کارگری و کارفرمائی ومزدوری پیش آمد ومردم اززندگی سادهٔ خود دورشده بتعیش وتفنن افتادند وطریق را مقصد قرار دادند وقتیکه دائرهٔ زندگانی محدود بودو حوائج انسان از زراعت برمیآمد اقوام برای خود هریك مستقل بودند وحاجت بصادر ووارد و کشمکش و تنازع نداشتند وبصلح وسلامت وسعادت زندگانی میکردند. پس در نظر ارسطو که ذهنش همه متوجه باوضاع یونان ومعیشت آنزمان است بهترین اشکال اجتماع اینست که دول کم وسعت و کم جمعیت و مرکب از ملاکان و فلاحان باشند وابن جمله آزادگان وصاحب زندگانی و زن وفرزند بوده بفراغت بکسب معرفت بپردازند وزیردست خود بندگان داشته باشند که حوائج زندگی را فراهم سازند.

شکل حکومت در هیئتهای اجتماع باختلاف مقتضیات محلی از احوال مردم واوضاع جغرافیائی وغیرها مختلف میشود اساساً چون دولت مجموعه ایست ازاشخاص آزادومتساوی باید حکومت متعلق بعموم باشد « جمهوری و دموکراسی (۱) » همه در اتّخاذ تصمیمات شرکت کنند و امور را باکثریت آراء فصل نمایند وآزادی وبرابری وداد را میان اعضاء هیئت اجتماعیه نگاهدارند وابن کیفیت وقتی دست میدهد که میان مردم ازجهت تموّل وتعقل فرق بسیار نباشد یا اگر باشد میان جماعت شریف و گروه حقیر یك طبقهٔ متوسط هم باشد که میان آنها اعتدال را نگاهدارد تااشراف چندان خودسر وزبر دست نشوند و مردمان حقیر زیر دست نمانند. ولیکن بساهست که جماعتی از مردم از جهت هوشیاری و چالاکی و پیش آمدهای روزگار مقتدر ومتنفذ شده وحیثیات توانگری

(۱) Démocratie یعنی حکومت عامه

افراد وخانواده

واجب وهیئت خانواده‌را بنیان زندگانی اجتماعی و بهترین اقسام ادارهٔ آن می‌شمارد که پدر در رأس جمعیت واقع وخانواده‌را درخیر و صلاح همه‌راه میبرد وزن‌وفرزندرا که‌عقلشان نمونکرده تربیت میکند داد را رعایت مینماید وازداد بهتر مهربانی و شفقت میورزد. فرزندان نسبت به پدر پرستش وبایکدیگر دوستی باید داشته باشند. زن هرچند باشوهر برابر نیست وبایدپیرو او باشدحقوق‌دارد وباید دربارهٔ اوهم‌داد ومردانگی منظور داشت وشریك درامرخانواده پنداشت وجودبندگان هم‌درخانواده ضروراست نظر باینکه مردم در استعداد وفهم و هوش یکسان نیستند و یونانیان ازاقوام دیگر اشرفند واگر آنها را به بندگی بگیرند رواست که‌آزادگان باید بفراغت بوظائف انسانیت و کسب معرفت و تفکر بپردازند و کارهای بدنی‌را به بندگان واگذارند که‌درحکم بهائم و بمنزلهٔ آلات وادوات‌اند و اگر ادوات بخودی خود کار میکردند البته حاجت بوجود بندگان نبود خلاصه‌بندگان اموال خداوندان‌میباشند و حقوقی بر آنها ندارند جز اینکه البته آنهارا آزار نباید کرد که‌آنهم خلاف‌مصلحت است.

بشر درزندگانی بمال و ثروت محتاج‌است وابتدا آنرا بطور ساده وطبیعی ازآب وخاك تحصیل مینموده ودر جمعیت‌های کوچك بخوشی زیست میکرده‌است. کم کم مال فراوان‌شد ومعاوضه پیش‌آمد و چون

ثروت

دامنهٔ مبادلات وسیع گردید بزندگانی‌اجتماعی فساد راه یافت مشکلات معاوضه منتهی باختراع نقودشد مسئله ارزش وبهای‌اجناس وبازرگانی و صرّافی و مرابحه و ربا

حاصل اینکه تن‌را برای‌جان پرورش دهند و نفسانیات‌را تابع‌ارادهٔ عقلی سازند‌تا نفس آماده‌وقابل‌تفکر و تعقل‌شود که‌آن خوشی‌حقیقی زندگانی وغایت مطلوب انسانی‌است.

*****

چون تعلیمات ارسطو مدت‌دوهزارسال دردنیا وهمچنین درممالك مامدار دانش‌ومعرفت واساس فلسفه وحکمت بوده وهنوز هم بسیاری از تحقیقات او باهمیت خودباقی و محل استفاده‌است در بیان اصول آن یك اندازه بسط و تفصیل روا‌داشتیم هرچند باآنکه سخن درازشد برای‌رعایت حوصلهٔ خوانندگان وتناسب گنجایش کتاب ازنهایت اختصار وایجاز و ترك وحذف بسیاری‌ازمطالب ناچاربوده‌ایم ولیکن‌ازتأمل درهمین‌مختصر مقام بی‌نظیر ارسطو در نکته سنجی‌وموشکافی وبرشته درآوردن‌وتنظیم انواع مختلف مطالب ومعلومات تشخیص میشود و نباید فراموش کرد که او نخستین کسی‌است که‌علم وحکمت‌را منقسم ومبّوب ومرتب‌نموده بسیاری ازفنون رامانند منطق‌و تاریخ‌فلسفه و تاریخ‌طبیعی وعلوم اجتماعی ودیگرها ابتکار وتأسیس کرده وآنچه‌را ازدیگران آموخته تکمیل و اصلاح نموده ومدّون ساخته‌است واینکه اورامعلم اول‌لقب‌داده‌اند‌بسیار بجابوده‌است راست‌است که‌امروز فلسفهٔ ارسطو کهنه ومندرس‌وتعلیمات اودرحکمت طبیعی‌یکسره‌باطل‌شده ودرفلسفه اولی‌هم‌برآراء اومناقشات بسیار وارداست ونیز گفته‌اند ارسطو مدت چندین‌قرن سبب‌رکودعلم و مانع‌ترقی آن گردیده‌است ولیکن چون‌درست تأمل‌شود روشن میگردد که‌اگر این‌سخن راست‌باشد عیب آن حکیم نیست‌بلکه هنراوست که بامعلومات ناقص آنزمان بقوهٔ‌فکر وتعقل‌خویش طرحی درعلم وحکمت

ونسب وشرافت بخود میدهند وقدرت و حکومت را در دست میگیرند و این شکل حکومت اعیانی واشرافی (۱)است. ونیز اتفاق میافتد که یك فرد از مردم سمت برتری و قدرت پیدا کرده بر جماعت پادشاه میشود و سلطنت موروثی (۲)تأسیس میکند. در هر یك از این سه‌قسم حکومت اگر درخیروصلاح جماعت واقع شود و کارها بدست کاردان و قدرت محدود ومسئولیت در کار وقانون حکمفرما باشد صحیح است اما اگر نفع‌شخصی وهوای نفس مدارامر شود غلط خواهدبود ودردوقسم اخیر ظلم واستبداد و درقسم اول عوام‌فریبی (۳) شیوع می یابد و هرج ومرج برپا میشود واموو مختل‌میگردد.

ارسطو معتقداست که انقلابات درممالك وقتی روی‌میدهد که‌مردم درحقوق یکسان نباشند ودرتقسیم اموال ومناصب وشئونات واجر ومزد میان آنها رعایت‌تناسب واستحقاق نشود وازاین‌جهت ناراضی گردند. پس برای آن‌امور حدود و نظاماتی قائل‌است که‌باید بموجب‌قانون برقرار شود امااصلاح حقیقی مفاسد ومعایب هیئت اجتماعیه رابتربیت میداند و معتقداست که‌نباید امرتربیت‌را بمردم‌وا گذاشت ودولت بایدآنرا بدست بگیرد و برطبق صلاح هیئت اجتماعیه جریان دهد واساس تربیت باید بر نگاهداری حداعتدال میان‌قوای‌انسان‌باشد. ورزش کاری وریاضت‌برای صحت‌بدن وتعلیم‌موسیقی ومانند آن برای نرم کردن احوال اخلاقی لازم‌است امانه‌باندازهٔ افراط یعنی نه‌چندانکه همه بخواهند پهلوان‌باشند یاهمه اهل‌حال باشند. ولیکن متفکرین هرچه بیشتر باشند بهتراست.

---

(۱) Aristocratie اگرشرافت نسبی باشد Ploutocratie اگر بمال شد وگرنه Oligarchie خواهدبود- (۲) Monarchie- (۳) Démagogie

فصل سوم

متأخرین ازحکمای قدیم

ذکر همه‌حکما یامذاهب فلسفی که درمائه‌چهاوم پیش‌ازمیلادو بعد هادریونان‌ظهور نموده‌از گنجایش‌این کتاب‌بیرون‌وهم‌بیضرورت‌است. شاگردان و پیروان سقراط و افلاطون‌وارسطو بسیاربوده اماچندان‌چیزی بر تحقیقات آنها نیفزوده‌اند بنابرین در اینجابیان اجمالی از احوال و مذاهب دانشمندانی که از حکمای معتبر و استاد شمرده میشوند و آراءِ ایشان درافکار وعقایدمردم تأثیر داشته‌است اکتفا میکنیم.

ابیقور (۱)

ابیقور در ۳٤۱ پیش از میلاد متولدشده نزدیك هفتادسال زیست کرد (معاصر خلفای اسکندرمقدونی) خانواده‌اش فقیروپدرش مکتبی بوده‌است مادرش بخانه های مردم میرفت وعملیّاتی از قبیل جن گیری و طلسم‌سازی می کرد واودر کودکی بامادر درآن عملیّات همراه بود از اینرو بموهومات وعقاید سخیف‌عامه برخورد و برآن‌شد که مایهٔ بزرك تلخی روزگار مردم‌ترس وتشویشی‌است که‌از ارباب انواع و موجودات موهوم وهول مرك وعقبات آن دارند پس حکمت اوبیشتر متوجّه‌رفع‌این علتها گردیده ودرزایل ساختن خرافات ازاذهان پیروان خود کوشیده است.

فلسفهٔ ابیقور تقریباً یکسره از ذیمقراطیس گرفته شده‌است یعنی

---

(۱) Epicure

ریخته که از آنرو پیروانش توانسته‌اند جمیع امور زمینی و آسمانی جهان‌را ازمادی ومحسوس بامجرد ومعقول توجیه‌نمایند وعالم خلقت را براساسی فرض کنند چنان‌استوار و موزون ومتناسب که‌مدت‌دو هزار سال طبعاً اکثر مردمان هوشمند بآن‌قانع شده وخودرا محتاج ندیده‌اند که‌در آن‌اصول تجدیدنظر نمایند و گرنه‌حکما بایدبیایند و بروند و هریك طرحی بریزند و فلسفهٔ که‌میسازند اگر هوشمندانه باشد برای کاروان‌علم مانند کاروانسراست که چندی درمان رفع حوائج موقتی خودرا بکنندسپس آنراترك گفته بکاروانسرای‌دیگر بروندو کاروانسرا توقفگاه دائمی نیست‌و فایده اش اینست‌که کاروان بر پیمودن مراحل قادر میسازد تابه‌بینیم کاروان علم کی بمنزل اصلی‌میرسد اینقدر هست که‌میدانیم هنوزراهی دراز درپیش‌دارد وآنچه ازاین‌پس درسیر حکمت بیان‌خواهیم کرد این‌سخن‌را روشن‌خواهد نمود.

میشود. و میگفت حکیم لذاید معنوی‌را بر تمتّعات مادّی برتری میدهد چه‌ادراك آنها آسانتر ودرهمه‌وقت و همه‌حال میسر است وسایل بسیار نمیخواهد واسباب آن درو‌جود انسان فراهم میباشد اگر شخص حرص و طمع‌را ازخود دور کند ودرپی کامرانی وخوش گذرانی نباشد یعنی بر نفس تسلط یابد وبدخواهی وبدگوئی مردم‌را بچیزی نشمرد وازمرك و عقبات آن واهمه وبیم‌نداشته باشد خاطرش آسوده خواهدبود و روزگار را همواره بخوشی خواهد گذراند و ابیقور این‌دستور را کاملا پیشنهاد خود ساخته و برطبق آن عمل‌میکرد. دنبال مال وجاه نمیرفت از دخالت درامورملکی احترازداشت درشهر آتن باغی‌خریده مدرس‌خود قرارداده بود وآنجابافقر وقناعت‌بسرمیبرد وباشاگردان خودبمؤانست‌ویگانگی میگذراند وآنها براستی اخوان صفا بودند خودداری و بردباری ابیقور چنان‌بود که‌درمرض موت که‌سنك‌مثانه ودرد کلیه داشت ودائما گرفتار عذاب الیم بدنی‌بود آرامش‌خاطر را ازدست نمیداد و بادوستان بخوشی مصاحبه ومکاتبه میکرد.

باغ ابیقور درنزد اهل‌علم معروف‌است وغالباً ازآن ذکر میکنند و کنایه ازفلسفهٔ ابیقوری میدانند.

کلبیها و رواقیها

یکی از شاگردان سقراط انتیس‌طینس(۱) نام احوال و شیوهٔ زندگانی استادرا پیشنهادخودساخت ولی‌راه‌مبالغه‌رفت‌غایت‌وجودرا فضیلت

Antisthène(۱)

علم را نتیجهٔ حس میداند و عالم را کلاً جسمانی و مرکب از ذرات لایتجزی بیانگارد که از شماره بیرونند و ابدی و قدیم و متحرك دائم میباشند و روح را هم مانند جسم ترکیبی از ذرات می‌پندارد و پس از مرك فانی میشمارد.

فرق بزرك رأی ابیقور باذیمقراطیس اینست که ابیقور برای ذرات درحرکت نوعی از قوه واختیار قائل و بتصادف معتقد است انسان راهم مختار میداند و کلیّهٔ جبر و ضرورت رامنکر است.

ازحکمت ابیقور آنچه بالاختصاص محل توجه است شیوهٔ اخلاقی اوست پیش از او یکی ازشاگردان سقراط اریستیپوس (۱) تمام نظر باینکه

اخلاق ابیقوری

استاد بزرگوار سعادت و خوشی را غایت آمال میخواند درپیروی این عقیده برخلاف سقراط که سعادت رادرطلب دانش مدید خوشی را درادراك لذایذ پنداشت و حکمت را برای تشخیص لذات حقیقی موضوع انگاشت.

دراین عقیده اشخاص بسیار شریك شدند از جمله ابیقور نیز این مشرب را پسندید و تکلیف ایشان را تنها درك لذت فهمید از اینرو ابیقور وپیروانش نزد مردم به خوش گذرانی و عشرت رانی معروف شدند و هم اکنون اروپائیان عیّاشی و کامرانی رازندگی ابیقوری (۲) خوانند.

اماعقیدهٔ عامه دربارهٔ ابیقوریان ناشی ازعدم غور در فلسفهٔ ایشان بوده و حقیقت اینست که ابیقور ازهرزتاضان بشمار میرود چه خوشی که ابیقور دنبال میکرد آسایش نفس وخرسندی خاطر بود که دوام دارد نه شهوات ولذات آنی که گذرنده است وانسان پس از ادراك آن گرفتار درد و رنج

Vie épicurienne (۲)-Aristippe(۱)

فصل سوم

مدار امر عالم بر ادوار است وعاقبت متلاشی میگردد ورجوع باصل یعنی آتش بدوی میکند پس از آن دور دیگر آغاز کرده و کاملا مانند دور سابق جریان می‌یابد و آن نیز سرانجام متلاشی میشود و همچنین بی نهایت.

رواقیان جریان امور عالمرا ضروری میدانند وجبری مذهب‌اند در امور اخلاقی بیان ایشان ازاینقرار است.

اخلاق رواقیان

انسان که عالم صغیراست و جسماً و روحاً پارهٔ ازعالم کبیرمیباشد ناچار باید از قوانین طبیعت پیروی نماید و چون در عالم کبیر طبیعت محکوم عقل کل است که داخل وجود اوست انسان هم باید عقل را حاکم براعمال خودبداند پس عمل نیك وفضیلت آنست که باعقل سازگار باشد و بنابراین انسان باید نفسانیات را که ازحکم عقل منحرف میشوند از خود دور کند و سکون خاطررا رها ننموده وتأثر بخود راه ندهد و اگر چنین کرد و نفس را مغلوب عقل نمود فاعل مختار خواهدبود زیرا جز آنچه عقل حکم میکند آرزو نخواهد نمود و هرچه آرزو کند بآن خواهد رسید پس امور خارجی در آزادی واختیاروخوشی وسعادت انسان تأثیری ندارد وخوشی امری درونی است یعنی بخرسندی خاطر است وهرچه خودرا ازعلائق بیشتر رهائی دهد وارسته‌تر خواهد بود و اهتمام دروارستگی و آزادی چنان برای انسان واجب است که جهت استخلاص ازقیود و ناملایمات بخودکشی هم اگر محتاج شود باك نیست واز رواقیان کسانیکه رشتهٔ حیات خویش‌راباختیار قطع کرده‌اند متعدداند.

فضیلت مقصود بالذات است وغایت او خوداوست وآن در واقع یکی

صورت یاتصور میخوانند تنها درذهن موجوداست و ذهن انسان لوحی است ساده ومعلومات اومنحصرا از خارج بدست میآید یعنی بوسیلهٔ محسوسات که در ذهن همچون نقش برموم میباشد. وفهم انسان چهار مرتبه دارد: وهم و گمان و ادراك وعلم که مرتبهٔ یقین است وابن چهار مرتبه‌را باشاره بوسیلهٔ مشت‌باز و مشت نیم‌بسته و مشت‌بسته ومشتی که درمشت دیگر قرار گرفته باشد نمودار میکردند. کلیهٔ رواقیان بمنطق اهمیت تمام‌میدادند وبسیاری از اصطلاحها وفصل‌وبابهای ابن‌فن‌را آنهاوضع وتنقیح کرده‌اند.

منطق رواقیان

فلسفه رواقیان

فلسفهٔرواقیان نوعی‌ازوحدت وجوداست[1] اما جسمانی‌نه‌روحانی باین‌معنی که‌جز جسم‌وجودی قائل نیستند ومعتقدند که آن فاعل‌است یامنفعل فاعل‌بعنی قوهٔ (بمعنی قدرت‌نه‌باصطلاح ارسطو) آنست که‌در انسان روح یانفس و در کلیهٔ عالم پروردگار خوانده‌مىشود ومنفعل آنست که‌درانسان بدن‌ودر عالم ماده مینامند وابن‌دوامر یعنی قوه وماده یاروح وبدن یاخداوماسوی که‌حقیقت آنها واحداست با یکدیگر مزج کلی دارند چنانکه وجود یکی درتمامی وجوددیگری‌ساری‌است‌وانسان عالم‌صغیراست وجهان‌عالم کبیر ودرباب حقیقت عالم از رأی هرقلیطوس پیروی میکنند که اصل وجودرا آتش‌میدانست وآتش بدوی‌بهوا و آب وخاك تبدل یافته ودمی الهی درآن دمیده شده و بنابراین هرفردی از موجودات از دم‌الهی بهرهٔ دارد وآن بقوهٔ که در اوموجوداست اجزاءِ عالم‌را نگاهمیدارد.

---

(۱) Panthéisme

هم بیطرفی و بی‌تمایلی وعدم عاطفه‌را باید اختیار کرد .

هر چنددر میان قدماهم این نوع عقاید بوده و پروتاغوراس سوفسطائی که پیش‌ازین شناسانیده‌ایم نیزهمین مذاق را داشته است ولیکن کسیکه باین مذهب معروف بلکه مؤسس آن شمرده میشود پیرهون [1] نامی است که‌معاصر اسکندر مقدونی و مردی بلندپایه بوده ومریدان بسیار داشته است و باین مناسبت اروپائیان شکاکان را پیرهونی نیزمیگویند.

پیرهون

فضلای ماامیان شکاکان و سوفسطائیان از جهت مشابهتی که به یکدیگر دارند فرق نگذاشته و شکاك راهم سوفسطائی خوانده‌اند.

---

(۱) Pyrrhon

بیش نیست یعنی حکمت یا شیوهٔ عقلائی که جنبه های مختلف دارد مثلا

فضایل اگر از حیث ترس و بی‌باکی ملحوظ شود دلیری نام میگیرد و اگر نسبت بتمتعات در نظر بگیرند خودداری خوانده میشود وهرگاه درتعیین حصه‌هاوحقوق‌مردم‌منظور گردد دادگری خواهدبود و نظر باینکه فضایل‌همه از یك‌منشأ میباشند هر کس دارای یکی از آنهاباشد جامع همه فضایل است و اگرفاقد باشد جامع رذایل خواهد بود.

چون رواقیان اصول‌مذکور درفوق‌را در زندگانی مدارعمل قرار میدادند وجز تقید به پیروی طبیعت یاعقل‌هیچ امر دیگر راقابل اعتنا و اندیشه نمیدانستند در نزد مردم بنخوت و بی‌قیدی وعدم عاطفه ودرویشی وقناعت و بردباری وخود داری معروف میباشند و ازاینجهات ضرب‌المثل شده‌اند اختلاف اقوام ومللرا هم قائل نبوده همه افراد مردم را متساوی دانسته فرزندجهان میخواندند وبنده گرفتن را جایز نمیشمردند.

شکاکان

شکاکان (۱) جماعتی ازحکما هستند معتقد براینکه انسان‌برای کسب علم‌ویقین بمعلومات خودمیزان ومأخذ صحیحی‌ندارد. حس خطا میکند وعقل ازاصلاح خطای او عاجز است چه‌اشخاص بحسب‌اختلاف بنیه ومزاج وذوق وفهم وزمان‌ومکان و اوضاع و احوال و تربیت وانس و عادت وغیرآنهادراکاتشان مختلف میباشد وامور رایکسان تشخیص‌نمی کنند وبنابرین‌در هیچ امری‌نباید رای‌جزمی وحکم قطعی‌اظهار کرد و همه چیزرا باتردید وشبهه بایدتلقی نمود ودراعمال زندگانی‌جنبهٔ‌اخلاقی

(۱) Sceptiques

معاصران ایشان شهر آتن بلکه کلیهٔ یونان ازجهت علم وحکمت از رونق افتاده و از آن پس ارباب معرفت و هنر هر چند باز اکثر یونانی بودند مجمع ومحل جلوه ومجال ایشان اسکندریه بود زیرا که بطلمیوسهای مصر که مؤسس دولتشان یکی ازسرداران اسکندر موسوم به بطلمیوس(۱) بوده در پایتخت خود یعنی اسکندریه بجمع آوری و تشویق اهل کمال اهتمام نمودند و وسایل تحقیقات علمی را از کتابخانه و باغ نباتات و حیوانات و رصد خانه وغیرها از هرجهت برای آنها فراهم وحوزهٔ علمی‌را گرم کردند. در مائه سوم و دوم پیش ازمیلاد دارالعلم اسکندریه رونق تمام داشت اما پس ازآنهم تا اوایل مائه چهارم بعد از میلاد دایر بود.

اسکندریه و بطلمیوسها

دانشمندان نامی این دوره چه آنها که در اسکندریه بوده و چه معدودی که در اقطار دیگر زیست کرده‌اند با یونیان سابق یك فرق بزرك داشتند و آن اینست که در یونان بیشتر اهل علم جامع علوم وفنون بودند واهتمام خودرا مصروف یك رشتهٔ مخصوص نمی نمودند. بعبارت دیگر حکیم بودند ودرمعارف نظر بکلیات داشتند. درواقع ارسطو که آخرین حکمای متقدمین است نخستین کسی است که تشعب و تفنن را در علوم فتح باب کرده است ولیکن او نیز خود جامع بوده وتخصص اختیار ننموده است. اما دانشمندان متأخر اکثر ذیفن بوده اند و همّ خود را مصروف رشته های خاص کرده و آنها را بسط وتوسعه داده اند. نتایج کار ها و کوششهائی ایشان است که معارف پروران اسلامی جمع آوری کرده و

تشعب و تخصص در علوم

(۱) Ptolèmée

فصل چهارم

حوزهٔ علمی اسکندریه و دورهٔ رومیان

۱- حوزهٔ علمی اسکندریه(۱)

درتاریخ علم وحکمت یونان را در مائه ششم و پنجم وچهارم پیش از میلاد باجمال واختصار از نظر گذراندیم. در سراسر این مدت دنیای متمدن غیر از یونان یعنی مصر و آسیای غربی در تحت قدرت و سلطنت پادشاهان هخامنشی ایران بوده وچون ازآثار کتبی آن دوره واین اقطار هیچ باقی نمانده و مأخذ اطلاعات ما ازآنجهت منحصر بکتب یونانی است

علم وحکمت درمشرق

با کمال تأسف باید گفت از معارف آنان تقریباً بیخبریم. اجمالا میدانیم که دراین ممالك نیز ارباب معرفت ومردمان صاحبنظر بوده و یونانیها هم از ایشان استفاده کرده‌اند اما چه اشخاص بوده وچه نظر داشته اند بدرستی نمیدانیم و درآن باب باید بحدس و قیاس و علائم و امارات متوسل شویم. تنها نام بزرگی که ازمردان قدیم ایران برسرزبانها مانده زردشت است که مؤسس کیش و آئین ایرانیان باستانی است. اما بیان حال و گفته‌های او مربوط بتاریخ ادیان میشود و درهرحال تحقیق این مسائل ازموضوع این رساله بیرون است.

پس ازمائه چهارم یعنی در واقع بعد ازارسطو و شاگردهای او و

---

(۱) Ecole d'Alexandrie

فصل چهارم

ز

دیگر کسیکه نام بردنش در این مقام واجب مینماید جالینوس (۱) طبیب معروف وتالی بقراط است و او در مائه دوم میلادی دررم میزیسته و تا زمانیکه دراروپا علم تجدید نشده بود طب جالینوسی تقریباً تنها دستور معالجهٔ امراض بوده‌است.

اما فلاسفه وحکماهمه خوشه چین‌خرمن قدما مخصوصاً فیثاغورس وافلاطون و ارسطو میباشند و طبقات چند تشکیل داده اند که آنها را فیثاغوریان اخیر واکادمیان اخیر و رواقیان اخیر وامثال آن‌خوانده‌اند. درهرحال‌چون اسکندریه بمشرق زمین متصل و ازآنجا ارتباط بامصر و ممالك‌آسیا آسان است یونانیان درآن دوره بافکار مشرق زمینی بیشتر مأنوس شدند واین کیفیت در فلسفهٔ ایشان بهتر محسوس میگردد بعضی‌از متفکرین هم درصدد جمع میان گفته‌های پیشینیان ووفق دادن‌آراء آنها با یکدیگر بوده و با ازهرطائفه ازقدما قولی را اخذ و درواقع درحکمت التقاط کرده و فلسفهٔ مختلطی جمع آوری نموده واین جماعت را التقاطیون (۲) مینامیم.

فلاسفه و تأثیر مشرق زمین

التقاطیون

ذکر همه اشخاص یا طبقات حکمای مزبور برای ما با قیدیکه باختصار کلام داریم سودی ندارد و اکتفا میکنیم به بیان مختصری از حکمای‌حوزهٔ اسکندریه که افلاطونیان اخیر (۳) نامیده شده‌اند چه آنها ازیك جهت تجدیدمذهب افلاطون کرده اند وهرچند ازالتقاطیون نیزمحسوب می‌شوند تحقیقاتی که درحکم ومعارف دارند بدیع است ومیتوان ایشان را مستقل‌دانست و

افلاطونیان اخیر

(۱) Galien - (۲) Eclectiques - (۳) Néo-platoniciens

موضوع بحث و تحقیق ساخته و مزید و مکمل نموده و در رساله و کتب خود برشتهٔ تحریر وثبت وضبط درآوردند وهنگامیکه مردم اروپا توجه بعلم و معرفت کردند از آن مخزن ومنبع استفادهٔ کامل نمودند چنانکه بعدها نیز دراین باب سخن خواهیم راند.

فضلای نامی آن دوره

ابولونیوس[۱] واقلیدس[۲] که کتاب اورا در صدر اسلام به عربی ترجمه کرده‌اند وبعدها خواجه نصیرالدین طوسی تحریر نموده درهندسه نام بلند دارند وهر دوازحوزهٔ اسکندریه وازمائه سوم پیش از میلاد میباشند. ارشمیدس[۳]درکلیه ریاضیات خاصه جرّ اثقال عالیمقام‌است. معاصر اقلیدس بوده ودرجزیرهٔ صقلیه[٤] میزیسته‌است.

در هیئت و نجوم ارسطرخس[٥] قائل بحرکت زمین و مرکزیت خورشید بوده و ابرخس[٦] بزرگترین منجم قدیم قلمداد شده و هر دو درمائه دوم پیش از میلاد بوده‌اند.

بطلمیوس (مائه دوم بعد از میلاد) صاحب کتاب المجسطی[۷] مشهور ترین علمای هیئت قدیم وحوزهٔ علمی اسکندریه است و تعلیمات اودرهیئت‌مبنی برمرکزیت‌زمین‌وحرکات افلاك وغیرآن تامائه شانزدهم میلادی بنیاد ومدار این علم بوده است. اراتوسطنس[۸] که در مائه سوم پیش ازمیلاد میزیسته نیزمردی جامع وحکیم بوده اما درجغرافیا وهیئت تبحرخاص داشته است.

---

(۱) Appolonius - (۲) Euclide - (۳) Archimède - (٤) Sicile
(٥) Aristarque - (٦) Hipparque - (۷) Almageste
(۸) Eratosthéne

است اثری که ازاو مانده منظومه‌ایست باسم « طبع اشیاءِ »(۱) یا طبیعت که دلیل بر کمال قدرت طبع شاعری اوست و آن منظومه سراسر حکمت است و فلسفهٔ ابیقور را بازمینماید و روی‌همرفته از آثار مهم ادبی و فلسفی بشمار میرود اما غیراز آراءِ ابیقور که مبنی بر حکمت ذیمقراطیس است چیزی ندارد که محتاج به بیان آن باشیم.

کیکرو (سیسرن)

سیسرن(۲) از رجال بزرك سیاسی روم و بزرگترین خطیب آنقوم ویکی ازفصیح‌ترین و بلیغ‌ترین گویندگان و نویسندگان بوده است. رویهمرفته از بزرگان دنیا بشمارمیرود. متمایل بحکمت اکادمی است اما دراخلاق شیوهٔ رواقیان دارد. درواقع ازالتقاطیون واهمیت‌اوهمان بحسن بیان است. رسائلش در اخلاقیات گرانبهاست در مائه اول پیش از میلاد میزیسته‌است (اواسط دورهٔ اشکانیان)

سنکا

سنکا(۳) از رجال مائه‌اول میلادی ومربی امپراطور نیرون(٤) بود درفلسفه مذاقش باروا قیان موافق و رسائلی در موعظه واخلاق دارد که‌معروف و نفیس است کردار اورانقادان با گفتارش چندان سازگار نیافته‌اند اما بسیاری معتقدند براینکه خوش رفتاری نیرون در سالهای اول سلطنت از تأثیر تربیت این‌حکیم بوده است ولیکن آن امپراطور مخبّط وسبعیت برمزاجش غالب‌بود فجایعی که مرتکب شده درتواریخ مضبوط ومایهٔ‌حیرت است ازجمله اینکه برفضایل و جاه‌ومنزلت و جمال

---

(۱) بزبان لاتین De nature rerum و بزبان فرانسه De la nature des choses
(۲) Cicéron - (۳) Sénèque - (٤) Néron

پدیدهٔ اصالت در آن نظر کرد و چون از افکار شرقیان نیز اقتباس بسیار نموده‌اند و بعدها همان فلسفهٔ ایشان در افکار مردم مشرق تأثیر کلی داشته‌است ازاین‌جهت نیز برای‌ما بخصوص محل‌توجه میباشند.

چون افلاطونیان اخیر آخرین سلسلهٔ معتبر حکمای‌یونان وخاتم دورهٔ حکمت قدیم‌میباشند ومعتبرترین آنهاهم‌اصلا رومی‌وساکن روم بوده‌است پیش‌ازآنکه بنای‌بحث دراحوال واقوال ایشان بگذاریم باید نظری‌هم بر رومیان و ارباب معرفت‌آن قوم بیندازیم تا شناسائی خود را نسبت بدانشمندان مغرب‌زمین کامل سازیم.

۲- حکمای روم

رومیان هر قدر درفنون جنك و عملیات سیاست و کشور داری مهارت داشتند ازعلم‌وحکمت بی‌بهره بودند وبعالم‌معقولات‌وذوقیّات آشنا نشدند مگر پس‌از آنکه یونان را مسخر کردند و بایونانیان آمیزش نمودند. ازاینروشگفت نیست که درفلسفه و علوم‌خدمت شایانی نکرده باشند و درحقیقت هرچه دارند ازحکمای یونان کسب کرده‌اند اما آثار قلمی فصحای‌ایشان خاصه دراخلاقیات ازنفایس گرانبهای عالم‌انسانیّت ومطالعهٔ آن نوشته‌ها بهترین مشغولیات است. ازاین گذشته در صفحات تاریخ در باب علم‌وحکمت رومیان چندسطری بیش نمتوان نگاشت.

از دانشمندان رومی کسانیکه بسبب قدرت قلم یا قوت نفس و احوال اخلاقی‌نامی میباشند وبایدشناخت ازاینقرارند.

لوکرسیوس

لوکرسیوس [۱] درنیمهٔ نخستین ازمائه اول پیش‌ازمیلاد میزیسته

(۱) Lucrèce

بندگی روزی خواجه‌اش که مردم آزار بود پای اورا با آلات شکنجه رنجه‌میکرد او بی آه و ناله با کمال آرامی گفت پایم‌را خواهی شکست وعاقبت چنین‌شد و بازاو تغییر حال‌نداده بهمان آرامی گفت نگفتم‌پایم را میشکنی ؟

مارکوس‌اورلیوس

در بزم حکمت « گدا باشهنشه مقابل نشیند » . اپیکتیتوس بنده بود، مارکوس اورلیوس(۱) از امپراطور های ذیشأن روم است که درمائه دوم میلادی زیسته وسلطنت کرده‌است (اواخر اشکانیان) ومذهب و طریقت او همان شیوهٔ رواقیان بوده‌است . بوجود او آرزوی افلاطون بحصول پیوسته که‌میگفت پادشاه بایدحکیم‌باشد . سراسر زندگانی را برطبق اصول‌حکمت بسربرده واداره امور کشوررا نیزبروفق همان‌اصول نموده است. وظائف سلطنت‌را برحسب تکلیف ادا میکرد و حقیقت زندگانی را در اشتغال بحکمت میدانست . کتاب نفیسی‌از او بیادگار مانده که‌بزبان یونانی‌نوشته‌است اسم‌آن کتاب که‌مجموعه‌ای ازتفکرات وتذکرات است‌اینست : « درباره خود »امامعروف است باندیشه‌های (۲) مارکوس اورلیوس. ازاین کتاب برمیآید که مارکوس‌اورلیوس بدستور سنکا حکیم سابق‌الذکر نفس‌خودرا همواره بمعرض بازخواست درمی آورده‌است که‌چه کردی ؟ چه‌دردی را دوانمودی ؟ چه زخمی را مرهم نهادی ؟ کدام‌عیب‌را ازخود دورساختی ؟ چه‌ترقی وبهبودی بخود دادی ؟ ولُب کلام اواینست که‌افراد مرتبط‌بکل‌عالم‌اند وحیات اگرمعنی‌دارد اینست که‌هرفردی خودرا جزءِ کل‌بداند .

---

(۱) بفرانسه Marc - Aurèle (۲) Pensées

وثروت مربی خود رشك برده باوحکم داد رگهای خویش‌را باز کنند. حکیم ازاطاعت چاره نداشت وبدست خود رشتهٔ زندگی خویش‌راقطع کرد

اپیکتیتوس

اپیکتیتوس[1] اصلا یونانی ودررم ابتدا ازبندگان بود بعدها آزاد شد درپایان مائه اول و آغاز مائه دوم میزیست احوالش بدرستی معلوم نیست در فلسفه تنها متوجه اخلاق بود و شیوهٔ رواقیان راپسندیده در زندگانی ازجهت تجردووارستگی ازسقراط و دیوجانس پیروی میکرد شخصاً چیزی ننگاشته وتعلیماتش‌را یکی از معتقدانش در یك کتاب[2] ویك‌رسالهٔ مختصر[3] بزبان یونانی جمع آوری نموده‌است بنیادتحقیقات اواینست که اموردنیا بردوقسم‌میباشد قسمی که‌دراختیارما هست وقسمی که‌دراختیار مانیست آنچه دراختیارماهست فکر وارادهٔ خود ماست پس اگر بر نفس خویش مسلط باشیم وقوت عزم و اراده داشته باشیم آزاد و مستقل خواهیم بود چه هیچکس نمیتواند برعقل و نفس‌ما مسلط شود سایرچیزها ازاشخاص واموال وغیرآنها ازما نیستند وازاختیارمابیرونند ونباید جزآنگونه که‌هستند آرزو وتوقعی‌داشته باشیم‌توجه باین نکته مایهٔ آسایش‌خیال وفراغ‌خاطر ما خواهد بود و باینطریق کاملا خوش و سعادتمند خواهیم زیست.

ازقرار معلوم احوال آن حکیم بااین فلسفه کاملا موافق بوده و بردباری وخودداری تمام داشته اشت چنانکه نقل کرده‌اند که درزمان

---

(1) Epictète (2)-Les Entretiens d'Epictète یعنی گفتگوهای اپیکتیتوس
(3) Manuel

باحکمت ایرانیان وهندیها گردیده و برای این مقصود همراه گردیانوس[۱] امپراطور روم که با شاپور بن اردشیر ساسانی جنگ داشت بایران آمد ودر بازگشت بروم رفته آنجا ماند و تعلیم وارشاد کرد تا در سال ۲۷۰ میلادی درگذشت. بسیار کسان باو ارادت میورزیدند که از جمله گالیانوس[۲] امپراطور روم و زوجهٔ او بودند. نزد مریدان وپیروان مقامی ارجمند داشت وصاحب کشف و کرامتش میدانستند. در اینکه سالك ومرتاض بوده حرفی نیست. زندگانی دنیارا بچیزی نمیشمرد. هیچگاه از کسان وخویشان و متعلقات دنیوی گفتگوئی بمیان نمیآورد. از گفتن روز و ماه ولادت خویش که میخواستند عید بگیرند خودداری میکرد. وقتی تقاضا کردند بگذارد شمایل اورا نقش کنند گفت تن اصلی چه شرافت دارد که بدانی هم برای او بطلبیم بدن برای روح بمنزلهٔ گور وزندان است سایه وتصویر اوست وقابل آن نیست که سایه وتصویر برای او قرار دهیم. یکی از بزرگان روم ازتأثیر تعلیمات اوچنان آشفته شد که همه اموال و کسان خودرا رها کرده ازحیثیات واعتبارات گذشت وزندگانی درویشی اختیار نمود چنانکه هر بدوروز یکبار خوراك میکرد. باری فلوطین تا دیرگاهی بتعلیم شفاهی اکتفا نموده بتصنیف کتب نمیپرداخت عاقبت باصرار دوستان فلسفهٔ خودرا در پنجاه و چهار رساله بتحریر درآورد و فرفوریوس صاحب رسالهٔ ایساغوجی که ازمریدان خاص او بود آنرا در شش مجلد هریك مشتمل بر نه رساله مرتب نمود وازاین رو آن تصانیف رسالات نه گانه[۳] نامیده شده است.

---

(۱) Gordien - (۲) Gallien (۳) Ennéades

ازعبارات او اینست که من دومیهن دارم باعتبار اینکه مارکوس اورلیوس هستم میهنم رومست و باعتبار آنکه انسانم میهنم جهان است وخیرو نیکوئی آنست که برای این هردو میهن نافع باشد. عمل اخلاقی مردم آنست که جنبهٔ کلی وعمومی ایشان جلوه وظهور یابد ومعتقدباشند که همچنانکه درخت بدون علم و عمد بمردم میوه میدهد انسان هم باید بی توجه و تعمد وجودش برای دیگران سودمند باشد.

***

اشارات مختصری که در بارهٔ حکمای روم و آثار ایشان کردیم آشکار میسازد که دانشمندان آنقوم بحث در حقیقت اشیاء و جستجوی در طبیعت وماوراء طبیعت را کنار گذاشته بنابسفارش سقراط همواره متوجه بتکلیف زندگانی و وظیفهٔ اخلاقی بوده اند یعنی از حکمت نظری بحکمت عملی پرداخته اندو گنجینهٔ از مواعظ وحکم برای نوع بشر آماده ساخته اند.

۳ـ افلاطونیان اخیر

مؤسس این سلسله را امونیوس ساکاس [۱] از مردم مصر مبدانند که در پایان مائه دوم و نیمه اول مائه سوم میلادی در اسکندریه میزیسته است ولکن از احوال و تعلیمات او چندان آگاهی نداریم و کلیهٔ فلسفهٔ که بافلاطونیان اخیر منتسب است ودر واقع باید حکمت اشراقی وعرفان نامید مربوط به فلوطین [۲] نامی است از یونانیان مصر که اصلا رومی بوده و در اسکندریه درك خدمت امونیوس ساکاس نموده و ببرکت همدمی او ازفلسفه و عرفان بهرمند و خواهان آشنائی

امونیوس ساکاس

فلوطین و احوال او

Plotin (۲) -Ammonius Saccas (۱)

تعبیرها را هم تمام نمیداند وهر تعبیر و توصیفی را مایهٔ تحدید و تصغیر او میخواند که او برتر از وصف و وهم و قیاس است حتی اینکه او را وجود نمیگوید وبرتر از وجود ومنشأ وجود میشمارد ومیگوید برای وصول باو باید ازحس وعقل تجاوز نمود وبسیر معنوی و کشف وشهود متوسل شد. هرچند فکر و تعقل نردبان عروج بسوی حق است اما برای رسیدن باو کوتاه است و وارد حرم قدس نمیتواند بشود و درین باب میان افلاطون وفلوطین مختصر اختلافی‌است یعنی با آنکه فلوطین سیر وسلوك درعوالم وجد وحال رااز‌افلاطون آموخته نظرش دربارهٔ حق واصل وجود ازاستاد برتر رفته است زیرا که افلاطون خیر و حق را اعلی مرتبهٔ مُثل و رأس معقولات میداند وفلوطین اورا برتر ازآنها می‌پندارد.

عالم وجود فیضانی از مبدأ اول است

مبدأ نخست چون کامل است وبخل و دریغ ندارد البته فیّاض و زاینده است. پدر موجودات و مصدر آنهاست. زایش میکند همچنانکه خورشید نور میپاشد وجام لبریز تراوش مینماید. وفرزند بلا واسطهٔ او یعنی آنچه بدواً از او صادر میشود در مراتب کمال باو نزدیك است اما البته بپایهٔ او نیست. آن صادر اول عقل است و عالم معقولات (زیرا که عاقل ومعقول متحدند) و او وجود است (زیرا چنانکه گفتیم مبدأ ومصدربرتر از وجود است) و صور کلیه (بقول‌افلاطون مُثل)

صادر اول عقل است

دراین عالم اند وبعقیدهٔ فلوطین نه تنها کلیات یعنی اجناس وانواع دارای مُثل میباشند بلکه هرفردی ازافراد محسوس درعالم معقولات مثالی دارد. خلاصه این عالم عالم نور و صفات است ومعقولات باوجود کثرت واحدند هریك همه اند وهمه یکی

فلسفهٔ فلوتین

فلوطین وحدت وجودی است[۱] یعنی حقیقت را واحد میداند و احدیت را اصل ومنشأ کل وجود میشمارد . موجودات را جمیعاً تراوش وفیضانی[۲] ازمبدأ نخستین ومصدر کل میانگارد و غایت وجود را هم باز گشت بسوی همان مبدأ می پندارد

وحدت وجود

که درقوس نزول عوالم روحانی وجسمانی راادراك میکند ودرقوس صعود بحس[۳] وتعقل[٤] واشراق و کشف وشهود[٥] نایل میشود .

بعقیدهٔ فلوطین مبدأ نخستین[٦] که موجد کل موجودات است صورت مطلق و فعل تام میباشد (باصطلاح ارسطو) وقوهٔ فعاله آست (قوه

باریتعالی و توحید

بمعنی قدرت نه مقابل فعل) . احد یتش مبری از تعداد و شماره و تقسیم است . محیط بر کل و غیر محاط و نامحدود[۷] میباشد. نمی توان گفت صورت دارد یا زیباست یاعاقل است زیرا که اومنشأ و نفس صور وزیبائی وفکر وعقل است . نباید گفت عالم ومدرك است چه او ورای علم و ادراك است . بعبارت دیگر نسبت دادن علم و ادراك باو منافی توحید است یعنی سوای او چیزی نیست که معلوم او تواند شد . مرید نیست زیرا که نقصی در او نیست تاطالب چیزی باشد کل اشیاء است اما هیچیك از اشیاء نیست .

فلوطین از مبدأ و مصدر کل گاهی تعبیر باحد میکند[۸] زمانی به خیر[۹] وقتی بفکر مجرد[۱۰] یا فعل تام[۱۱]. اما هیچیك از این

(۱) Panthéiste - (۲) Emanation - (۳) Perception - (٤) Raisonnement
(٥) intuition - (٦) Le Premier Principe - (۷) illimité یا infini
(۸) L'un - (۹) Le Bien - (۱۰) Penseé Pure (۱۱) Acte pur

ابدان حلول نموده و هریك ازآنها بقدر استعداد بهرهٔ ازآن یافته و باین طریق نفوس جزئی صورت پذیرفته است.

اما جسم(۱) که آخرین وضعیف ترین پرتو ذات احدیت است صورتی است که در ماده قرار گرفته است. حقیقت اجسام همان صورت است که مایهٔ وجود آنها است و ماده (هیولی) همان قوهٔ غیرمتعیّنی است که پذیرندهٔ صورت است.

عالم جسمانی

صورت جنبه وجودی جسم و ماده جنبه عدمی آنست و بنابراین عالم جسمانی مذبذب بین وجود و عدم است اینست که دائم در تغییر و تبدیل میباشد و در واقع شدن(۲) است نه بودن. (صورت و ماده را بهمان معنی که مراد ارسطو بوده در نظر بگیرید و فهم خودرا از آن تکمیل فرمائید).

ماده یعنی بی‌صورتی و بدی و زشتی و نقص و عیب و آن مایه کثرت(۳) میباشد همچنانکه صورت عبارت از نیکی و زیبائی و کمال و وحدت است(٤) عقل و نفس هم با همه مقام لاهوتی که دارند جنبهٔ نقص و مایهٔ تکثر و سبب حرمانشان از احدّیت مطلقه منتسب بماده است. فعلیّت و واقعیّت هر حقیقتی بسته بدرجهٔ وحدت و اتحاد اجزای آنست و هرحقیقتی که اجزای آن کاملا متحد نباشند بهره‌اش ازوجودفعلی تمام نیست و واحدی فوق او نگهدارنده اوست چنانکه مایهٔ اتحاد اجزای بدن روح است و همینکه روح از بدن مفارقت کرد اجزای اوپراکنده میشوند وحقیقت او از میان برمیخیزد.

ماده

اینست که گفتیم مایه وجود احدیت مطلقه است که فعل مطلق میباشد. و مادّه صرف یعنی قوه مطلق موجب کثرت و مایه نیستی است.

(۱) Corps – (۲) Devenir - (۳) Pluralité یا Multiplicité- (٤) Unité

هستند وعقل آنهـا را بیواسطه یعنی باشراق وشهود در می‌یابد . بعبـارت دیـگر نخستین آئینهٔ احدیت عقـل است و معقولات نخستین مظهر او میباشند .

صادر دوم نفس است

این صادر اول خود مصدر نیز هست وآنچه از او صادر شده نفس است که برای ادراك معقولات بتفکر واستدلال وتفکیك وتحلیل احتیاج دارد و درجنب عقل مانند ماه است نسبت بخورشید که روشنائی ازاو کسب مینماید احدیت[۱] (که او را خیر و فعل مجرد یـا مبدأ و مصدر اول نیز میخواند) وعقل[۲] (با عالم معقولات[۳] که از او بوجود[٤] نیز تعبیر میکند) و نفس (یا روح[٥]) اقانیم[٦] سه گانه میباشند و هر یك بقدر مرتبهٔ خود لاهوتی[۷] هستند . عقل واسطهٔ میان ذات احدیت ونفس است ونفس واسطهٔ میان مجردات (عالم روحانی) ومحسوسات (عـالم جسمانی) میباشد .

عقول و نفوس جزئی

همچنانکه عقل کل شامل معقولات و کلیهٔ عقـول است (مُثل افلاطونی و صور کلیّهٔ ارسطو)[۸] نفس کل هم منشأ نفوس جزئیّه و شخصیه[۹] و شامل آنها است و هر چند که هر نفس برای خود استقلال دارد با نفس کـل نیز متحد است .. در هر حال نفس مایهٔ حیات و حـرکت میباشد و هرچه درعالم متحرك است دارای نفس است . بعبارت دیگر نفس کل در اجسام و

(۱) L'un یا L'unité - (۲) L'intelligence - (۳) Les intelligibles
(٤) L'Etre - (٥) L'âme - (٦) Hypostase یعنی وجود اصیل «اقنوم لفظ سریانی است» - (۷) Divin - (۸) L'âme universelle
(۹) Les âmes particulières

قوس صعود

نخست تزکیه و تطهیر نموده خود را از آلایش اغراض وخواهشهای پست پاك کنند آنگاه درراه سلوك گام نهند و این سلوك معنوی سه مرحله دارد هنر (۱) وعشق (۲) و حکمت. (۳)

هنر

هنر طلب حقیقت وجمال است یعنی جستجوی راستی و زیبائی که هردو یکی است زیرا آنچه راست است زیباست و هیچ زیبائی جز راست نتواند بود و زیبائی همان صورت است که ماده را در قدرت خود در میآورد و وحدت میدهد. تابش روح است که برجسم میافتد و پرتو عقل است که بر نفس میتابد چنانکه زیبائی نور بسبب دوری او ازجسمانیت است که نسبت بجسم بمنزلهٔ روح میباشد. شوق ووجد وحالی که از مشاهده زیبائی برای روح دست میدهد از آنست که به همجنس خویش برمیخورد و آنچه خود دارد در دیگری مییابد چنانکه نغمات صوت صدای آهنك هائی است که در نفس موجود است و از آن سبب ازاستماع آنها نشاط حاصل میشود (دراین فصل هرجا صورت میگوئیم باصطلاح ارسطوست).

عشق

باری اهل ذوق وارباب هنر دنبال تجلیات محسوس زیبائی وحقیقت میروند اما زیبائی محسوس یعنی جسمانی پرتوی اززیبائی حقیقی میباشد که امری معقول است یعنی بقوای عقل ادراك میشود زیرا اصل وحقیقت زیبائی چنانکه گفتیم صورت است چه زیبائی بدن ازنفس است (روح) وزیبائی نفس از عقل و عقل عین زیبائی یعنی صورت صرف میباشد پس همان وجد و شوری که

La Philosophie (۳) - L'amour (۲) - L'art (۱)

فلوطین چون وحدت وجودی است و کلیهٔ موجودات را ناشی از مبدأ کل و متصل باو میداند در پی توجیه عالم ظاهر وبیان چگونگی

مراد ازحکمت

محسوسات نیست بلکه مرادش از حکمت وصول بحق یعنی بعالم باطن یا معقولات است وعبور از عالمی که نیل بسعادت ومعرفت در آن ممکن نیست بعالمی که این منظور در آن حاصل میشود.

توضیح آنکه روح یا نفس انسان درقوس نزول[1] از عالم ملکوت بعالم ناسوت آمده گرفتار ماده شده وبآلایشهای این عالم ونقص وزشتی

قوس نزول

وبدی که خاصیت ماده است آلوده گردیده است پس اگر توجه خودرا بیشتر بجسم و محسوسات که عالم مجازی است و بهره اش از حقیقت ضعیف و ابتلایش بماده قوی است معطوف سازد و از عالم معقولات و روحانیت که عالم حقیقت است منصرف شود سقوطش کامل و حرمانش از سعادت ومعرفت تمام خواهد بود و مقدرات اوتباه و بمرتبه ادنی تنزل خواهد نمود جز اینکه در این عالم ناسوت هم اشخاص مراتب دارند. آنانکه بکلی آلوده به شهوات باشند دردرجات سافلند وکسانیکه اعمال خودرا برطبق فضایل اجتماعی قرار میدهند یعنی بجای مردم آزاری خدمت خلق را شیوهٔ خودمیسازند سعادتمندتر از آنان میباشند.

امانفوسیکه بخواهند بمبدأ باز گشت کنند وقوس صعود[2] راببیمایند باید از عالم مادی اعراض جسته بنظاره و سیر[3] عالم معنی بپردازند.

Conversion vers Dieu (۲) - Procession dans le monde (۱)

Contemplation (۳)

نمیگذارد و این عالمی است که درعشق مجازی دنیوی عاشق و معشوق بتوّهم درپی آن میروند وبوصل یکدیگر آنرا میجویند ولیکن این عالم مخصوص بمقام ربوبیت است و نفس انسان مادام که تعلق ببدن دارد تاب بقای در آن حالت نمیآرد و آنرا فنا و عدم میپندارد . الحاصل آن عالم دمی است ودیردیردست میدهد وفلوطین مدعی بود که درمدت عمر چهارمرتبه آن حالت دیده واین لذت چشیده است .

☆☆☆

ازبیان اجمالی که ازحکمت فلوطین کردیم ظاهر میشود که از تحقیقات جمیع دانشمندان سلف بهره برده و بانظر بحکمت ارسطو بالاختصاص پیرو افلاطون بوده واز آرای حکما وعرفای مشرق زمین هم‌استفاده کلی‌نموده وباین‌ملاحظه‌است که محققان فلوطین راازحکمای التقاطی شمرده اند وباین معنی توجه نموده که آن حکیم درقائل شدن باقانیم سه گانه جمع میان نظر افلاطون وارسطو و رواقیان کرده است یعنی آنچه را اومصدر اول خوانده همان است که افلاطون خیر مطلق نامیده است وعقل را که ارسطومبدأیا منتهای کل وجود میداندفلوطین صادراول‌ومصدردوم شمرده و نفس‌را که‌رواقیان پرورد گار عالم‌میدانستند فلوطین اقنوم سوم قرار داده است . با اینهمه شك نیست که فلوطین مردی صاحبنظربوده و از مایهٔ طبیعی خود دایرهٔ تحقیقات فلسفی‌رابسط کلی داده وحکمتی تأسیس نموده که میتوان نظیر حکمت افلاطون و ارسطو دانست . اما اینکه آیا عرفا و أشراقیون ما مشرب عرفان را از فلوطین وپیروان اودریافته یامستقیماً ازمنابعی که فلوطین اقتباس‌نموده گرفته اند مسئله غامضی است که حل آن اگر ممکن باشد محتاج

برای ارباب ذوق ازمشاهدهٔ زیبائی جسمانی دست میدهد برای اهل معنی از مشاهدهٔ زیبائی معقول یعنی فضایل و کمالات حاصل میشود و این عشقی است که مرحلهٔ دوم سیروسلوك نفوس زکیّه است.

عشق تمام یاحکمت

دراین مقام هنوز عشق ناتمام است وعشق تام یا حکمت آنست که بماورای زیبائی وصورت نظردارد یعنی باصل ومنشاء آن که خیرو نیکوئی است ومصدر کل صورهمهٔ موجودات و فوق آنها ومولد آنهاست. زیبائی نفوس وعقول مطلوب و معشوق نمیشود مگر آنکه بنور خیر منور و بحرارتش افروخته شده باشد چنانکه درعالم ظاهر شمایل وپیکر بیجان دل نمیربایدو لطیفهٔ نهانی که عشق از آن خیزد جان است از آنرو که بخیر نزدیك است. پس نفس انسان اززیبائی وصور محسوس ومعقول نظاره ومشاهده میخواهد اما هنوز آرام نمیگیرد وبیقرار است و آنچه مطلوب حقیقی اوست خیر یا وحدت است و بمشاهدهٔ او قانع نیست بلکه وصال او را طالب وجویای اتحاد[۱] با اوست چه وطن حقیقی ما وحدت است. آرزوی ما باز گشت بآن میهن میباشد و سیر بسوی آن باقدم سر میسر نیست. چشم سررا باید بست ودیدهٔ دل را باید گشود آنگاه دیده میشود که آنچه میجوئیم ازمادور نیست بلکه درخودماست و این وصال یاوصول بحق حالتی است که برای انسان دست میدهد و آن بیخودی[۲] است. درآن حالت شخص ازهرچیز حتی ازخود بیگانه است. بیخبر از جسم و جان فارغ از زمان ومکان. ازفکر مستغنی. ازعقل وارسته. مست عشق است ومیان خود ومعشوق یعنی نفس وخیر مطلق واسطه نمی‌بیند وفرق

Extase (۲) - Union (۱)

میکردند جای دیگر مسیحیان بتخریب مذاهب قدیم کوشیده ودرعین اینکه از آراء حکما استفاده میکردند با فلسفه ضدیت مینمودند و در اینجا باز باید اظهارتأسف کنیم ازاینکه آنچه میگوئیم راجع بممالکی است که جزء امپراطوری روم بوده ودانشمندانی که بزبان یونان ولاتین تحریر میکردند و از اقطار خودمان و فارسی زبانان تقریباً بی خبریم چون آثار ایشان بکلی بر افتاده و مفقود شده است همینقدر میدانیم پادشاهان ساسانی دانش پرور بودند وایرانیان هم بعلم و معرفت اشتغال داشتند و این معنی تنها از قرائن و امارات و آگاهی بر وجود امثال بوزرجمهر و برزویه بدست میآید وگرنه صاحبنظرانی که در ایران بوده اند اگر نامی از آنها برده میشود یا مانند جاماسب بکلی حالشان نامعلوم است یا مانند مزدك و مانی مؤسس دین و مذهب تازه میباشند جز اینکه تأثیر وجود مانی در افکار مردم چه درآسیا و چه در اروپا خالی ازاهمیّت نبوده‌است وبعدها دراین باب مختصراشارتی خواهیم کرد.

اما دانشمندان روم چنانکه مذکور داشتیم مخصوصاً درشهرآتن باز بتعلیم حکمت اشتغال داشتند ولیکن همینکه امپراطوران رومی عیسوی شدند و دین مسیح درقلمروایشان رسمیّت یافت رونق کارحکما رو بضعف گذاشت وعاقبت ژوستی‌نین(۱) امپراطور فلسفه را مایه ضلالت وفساد انگاشت و در سال ۵۲۹ میلادی بساط حکمت وحوزهٔ فیلسوفی را برچید و ممانعت کرد. بعضی از حکما برای مصون بودن از تعرض بایران آمدند و خودرا بسایهٔ دانش پروری انوشیروان در آوردند امـا دولت ساسانی هم رو بزوال و انقراض میرفت و چیزی نگذشت که ورق روزگار یکسره برگشت وبیان مختصری ازآن احوال را بفصول آینده برگذار میکنیم.

---

(۱) Justinien

بتفحص بسیار واز گنجایش این رساله مختصر بیرون است. نظر بکمال شباهت حکمت افلاطونیان اخیر با تعلیمات عرفانی وتصوف مشرق زمین وبملاحظه اینکه درمائه ششم میلادی جمعی از حکمای یونان که از افلاطونیان اخیربودند بایران آمدندبعضی از محققین براین شده‌اند که عرفان و تصوف ما ازآن منبع بیرون آمده است اما از آنجا که میدانیم فلوطین خود برای استفاده از حکمت مشرق بایران آمده واز گفته‌های دانشمندان‌واشراقیون‌اسلامی هم برمیآید که دراین کشور از دیر گاهی حکمائی بوده اند که در مسلك اشراق قدم میزده اند میتوان تصور کرد که افلاطونیان اخیرعقاید خود را ازدانشمندان مشرق گرفته باشند. اشاراتی که بعضی از نویسندگان یونان بمرتاضین هند کرده وایشانرا حکمای عریان[۱] خوانده اند نیز میتوان مؤید این نظردانست[۲].

✼✼✼

افلاطونیان اخیر یعنی پیروان فلوطین بسیاربوده وبعضی‌ازایشان درحکمت مقام بلند داشته اند اما جماعتی هم در عقاید باطنی وسری مبالغه کرده‌باوراد واذ کاربرداختند بلکه‌بطلسم وسحروجادو نیز اشتغال یافتند ومعجزات و کرامات وخوارق عادات را پیشهٔ خود ساختند. ضمناً دین مسیح تدریجاً رواج یافت واذهان متوجه عوالم دیگر گردید.یکجا فلاسفه‌علی‌رغم‌عیسویان‌پرستش‌ارباب انواع وآن عقاید رانزدعوام تقویت

---

(۱) Gymnosophistes – (۲) چنین بنظرمیرسد که فلوطین درممالك مامعروف نبوده ورسالاتش ترجمه نشده‌است اما قسمتی ازرسائل نه گانه اورا بعنوان اثولوجی بعربی ترجمه کرده و بارسطو نسبت‌داده اند همچنین بعضی‌از رسائل پیروان فلوطین نزد مسلمین بارسطو منسوب گردیده وازاینرو حکمای ما پارهٔ از عقاید فلوطین را در ضمن حکمت ارسطو اختیار نموده اندچنانکه الهیات شیخ‌الرئیس بعقاید فلوطین نزدیك است.

این فرض را نکرده اند که وقتی بوده است که جهان بکلی معدوم‌بوده وحتی ماده بی‌صورت هم وجود نداشته است وهمه معتقد بوجود ماده‌ای بودند که همیشه موجود بوده و متصرف عالم آنرا بصورتهای مختلف در آورده وموجودات‌را خلق کرده‌است. هربحث‌واختلافی بوددرچگونگی آن‌ماده بود ومذاهب متعدد دراینخصوص‌پیدا شد که شرح دادیم‌بعبارت دیگر مذاهب حکمای یونان بلکه کلیه اقوام آریائی هر یك نوعی از وحدت وجود است واما یهود و کسانیکه عقاید فلسفی خودرا از تورات درآورده‌اند حکم کرده‌اند باینکه خداوند جهان‌را از عدم مطلق‌بوجود آورده استوآفرینش‌راوجودی جدا ازآفریننده دانسته‌اند ونسبت‌آنها را بیکدیگر نسبت صانع ومصنوع پنداشته‌اند.

عیسویان در اوایل امر خاطر همه بعبادت و گرم کردن حوزهٔ اخوت مسیحیّت وتذکر واندیشه در گفتار و کردار حضرت عیسی‌مشغول داشتند وبحکمت وفلسفه نمی پرداختند بویژه که دانش پژوهی برای حقیقت جوئی است و عیسویان بتعلیمات پیغمبران ومسیح و حواریون حقیقت‌را یافته و ازجانب خداوند نازل شده میدانستند و خودرا بجستن آن نیازمند نمی پنداشتند.

اما همینکه عیسویت ازیهودتجاوز کرد ومیان اقوام دیگرانتشار یافت وجمعیت مسیحیان فراوان شد وبرای مدافعه ازحقانیت دین‌مسیح در مقابل منکران ومخالفان گرفتار مناقشه و مجادله گردیدند وخودرا بمحاجه ومباحثه نیازمند دیدند ناچار بکلمات حکما پرداختندو کم کم ببلندی مقام ایشان برخوردند چنانکه بعضی گمان بردند آنها معرفت‌را از کتب مقدس دریافته اند وبرخی معتقد شدند که حکما خود ملهم‌بوده

فصل پنجم

علم وحکمت در اوایل قرون وسطی

۱- آباء دین مسیح

قوم یهود که حضرت عیسی در میان ایشان ظهور نمود فلسفه و حکمتی نداشتند و جز انبیاء بنی اسرائیل که بموعظه و نصیحت زبان میگشودند و مردم را باطاعت فرمان خداوند دعوت مینمودند کسی از ایشان دیده نشده بود که بحقایق و معارف پردازد وبعنوان فضل و علم و حکمت شناخته شود.

فیلون یهودی

تنها کسیکه از آن قوم در قدیم بسمت حکیم نسبة شهرتی یافته فیلون[۱] نامی است که در اواخر مائه اول پیش از میلاد در اسکندریه ظهور نمود وخواست محتویات تورات رابافلسفه یونان وفق دهد. مذهب تثلیث[۲] را که عیسویان بنیاد اصول عقاید خود قرارداده‌اند فیلون بیان نموده و شاید که فلوطین هم ازتحقیقات اومتوجه باقانیم سه گانه شده باشد. از این گذشته عقاید یهود را با معارف یونانیان مناسبتی نیست و درباب توحید هم که بنظر میآید باهم اشتراك داشته اند اختلافی بزرك درمیان هست چه حکمای یونان هیچگاه بخالق وصانعی که عالم را ازعدم بوجود آورده باشدقائل

تفاوت نظر آریان وسامیان

نبوده‌اند بلکه هریك بوجهی وبیانی که درفصول پیش اجمالاً بازنمودیم ذات احدیت ومقام ربوبیت را حقیقت عالم ومصدر ومربی آن انگاشته اند و

Trinité (۲) - Philon (۱)

وباز خرید[۱] نماید پس نجات مردم بایمان بحضرت عیسی است ووظیفهٔ ایشان آنکه خداوندرا دوست بدارند وحضرت عیسی را پرورد گاربدانند وعموم‌مردم را بدون امتیازقومیت‌و نژاد وتفاوت زن ومرد وملاحظه‌وضیع وشریف وخواجه وبنده برادر خود انگارند و نسبت بآنها محبت بورزند که‌محبت خاصهٔ الهی وما به وباعث خلقت‌است وباید تسلیم ورضا وخضوع وفروتنی وفقر و ریاضت را پیشه سازند تا فضل خداوند نصیب شود و اثر تباهی که وسوسهٔ شیطان بروزگار انسان وارد آورده برطرف گردد و نفوس مؤمنین بمشاهدهٔ جمال حق نایل وواصل آید .

چون اولیای دین مسیح اهل نظرشدند و بنای تحقیق در معارف گذاشتند ناچار بنابر اختلاف فهم وذوق وسلیقه اختلاف آرا پیدا کردند ومذاهب چند درمیان ایشان ظهور نمود که نسبت باصولیکه بیان کردیم یك زبان نماندند و ازمذاهب‌مهم که درآغاز عهد عیسویت ظاهرشدیکی مذهب اریوس[۲] بود که برای خداوند زایش و فرزند قائل نشده و اقنوم دوم را مخلوق‌دانسته‌قرین خداوند نمیخواند ودیگرمذهب‌مانی[۳]

اختلاف‌مذاهب عیسوی

ایرانی که تلفیقی از کیش زردشتی‌ومسیحیت‌بود وزرشت‌وبودا ومسیح‌را فرستادگان‌خدامیدانست وهورمزد و اهریمن‌را قرین یکدیگر قرارمیداد وبرخلاف تعلیمات زردشت ترك‌دنیا وقطع‌علائق وپرهیز ازتأهل‌وتناسل را سفارش میکرد .

این هر دو مذهب سالها بلکه قرنها در مغرب و مشرق معتقدان داشته و در افکار مردم تأثیرات مهم بخشیده است ولیکن عاقبت پیروان

---

(۱) Rédemption - (۲) Arius - (۳) Manichèisme

واز همان منبع که انبیاءِ درك معرفت نموده استفاضه کرده اند حاصل اینکه اذهان اولیاءِ دین مسیح هم بغور درمسائل مبدأ ومعادمتوجه شد وباقید بمتابعت تعالیم انجیل وتورات ازحکمت افلاطون وفیلون وفلوطین واخلاقیات رواقیان اقتباساتی کردند وحکمت الهی مسیحی یا علم معرفة الله(۱) راوضع نمودند که اصول عقاید مسیحیان را تقریباً ببیان علمی باز مینماید و نظیر علم کلام است در نزد مسلمین وخلاصه اصول مزبور یگانگی خداوند است و خالقیت او یعنی اینکه بدون ضرورت و اجبار از راه محبت و ازروی اختیار عالم را ازعدم بوجود آورده است و درعین یگانگی سه وجود است پدر وپسر وروح القدس(۲) که اقانیم سه گانه میباشند. پدر وجود مطلق است ومنشاء قدرت و پسر کلام اوست یا عقل که بآن وسیله مخلوق را آفریده است وروح القدس رابطهٔ میان پدر وپسر وجنبهٔ محبت است. ولیکن مسیحیان اقانیم سه گانه را درعرض هم و مقرون

علم الهی مسیحی

اصول دین مسیح

یکدیگر میدانند چنانکه میان خورشید و آفتاب که زادهٔ اوست جدائی ودوئی نیست ودرهر حال این عقیده را منافی توحید نمی پندارند و از اسرار(۳) الهی میشمارند ومعتقدند که چون بشر گناهکار وازدرگاه احدیت رانده شد ونفوس بنی آدم هبوط کرد ودچار حرمان گردید خداوند که خیر ولطف محض است فرزند خودرا جسمیت داد و بصورت آدمی (حضرت عیسی) در آوردتا دستگیر نوع بشر وفدائی آنها شود ونفوس ایشانرا ازهلاك رهائی بخشد

(۱) Théologie که قدمای مسلمین اثولوجی خوانده اند

(۲) Le Père, le Fils et le Saint Esprit - (۳) Mystère

حکمت افلاطونی‌را با مقتضیات مسیحیّت جمع کرده وبصورت مخصوص در آورده است چنانکه میتوان اورا از محققین و درعداد حکما بشمار آورد. مسیحیان کاتولیك ازاولیا محسوبش داشته لقب پاك[1] باودادند. این حکیم‌ظاهراً نخستین کسی است که فکر انسان را دلیل بر وجوداو دانسته و این تحقیق همان نظری است که مبنای حکمت دکارت واقع شده و دربیان فلسفهٔ این حکیم مطلب را توضیح خواهیم کرد. از این گذشته تحقیقات او همه ازافلاطون گرفته شده وبنابراین حاجت‌بشرح وسط آنها نداریم.

۲ ـ دورهٔ فترت

اهل‌خبر دانند که درقرون اولیهٔ تاریخ میلادی سراسر کشورهای متمدن روی زمین (غیر ازهندوستان وچین) در زیر تسلط دو دولت‌معظم بوده، بر ایران و ممالك همسایهٔ آن دولت ساسانی حکومت میکرد و کشورهای پیرامون دریای سفید (مدیترانه) یعنی همه ممالك جنوبی و غربی اروپا وشمال افریقا وسوریه وآسیای صغیر زیر دست رومیان‌بودند ودرآن‌حال درقسمتهای شمال‌ومشرق‌اروپا وشمال‌آسیا طوائفی‌میزیستند از تمدن و تربیت دور که تقریبا زندگی بدوی میکردند و رومیان و یونانیان ایشان را بربر میخواندند. ازطوائف مزبور آنها که در اروپا بودند سفید پوست و از نژاد آریانی یعنی ژرمن یا اسلاو وجماعتی که درآسیا بسر میبردند ازنژاد زرد ومغول بودند.

و نیز در همان اوقات یعنی آغاز تاریخ میلادی قبایل بربر بنای مهاجرت و مهاجمه بممالك روم گذاشتند و بنیاد آن دولت را متزلزل

(۱) Saint

آنها بسبب تعقیب عیسویان و زردشتیان و مسلمانان قلع و قمع شدند و باقی نماندند.

چون تاریخ ادیان و بحث در مسائل دینی وشقوق و شعب مذهبی موضوع این رساله نیست در این رشته بیش از این سخن گفتن روا نمی‌داریم همینقدر گوئیم چون اختلاف آراء میان اولیاء دین مسیح شدت یافت برای حل مسائل واختیار طریقهٔ واحد مجالس کردند واصول دین را مطابق آنچه اشاره کردیم با کثربت تثبیت نمودند و رایهای دیگر را مذهب باطل (۱) خواندند.

حکمت الهی مسیحی موافق اصول مذکور درظرف چهارپنج‌مائه اول میلادی تحقق یافت و کسانیکه اینکار را صورت دادند آباء دین مسیح (۲) خوانده میشوند. درذکر اسامی واحوال و گفته های آنهاچون خارج ازموضوع نظرماست وارد نمیشویم همینقدر گوئیم معتبر ترین و بزرگترین آنها معروف

اگوستین

به اگوستین (۳) است که ازادبای روم بود معاصر (بهرام گور پادشاه ساسانی) درآغازجوانی بمذهب مانی گرائید بعدمتوجه حکمت افلاطون وفلوطین گردید ونسبت بآن تعلیمات عشق مفرط پیدا کرد. سرانجام از شنیدن مواعظ بعضی ازآباء مسیحی بمذهب مادری بر گشت و چنان ذوق وشور در سرداشت که هم درجوانی بحلقهٔ کشیشان درآمد. مصنفات چند در تحقیق چگونگی علم ومعرفت ویگانگی خداوند و تثلیث وچگونگی خلقت و حقیقت نفس و بقا و مبدأ ومآل او و مسئلهٔ گناه و ثواب وجبرو اختیاروسرنوشت وتقدیرو نجات انسان بفضل الهی وغیرها دارد که درآنها

Augustin (۳) - Les Pères de l'Eglise (۲) - Hérésies (۱)

التجاء معارف بدیر و کلیسا

زیرا که طوائف ژرمن چون برممالك روم مسلط شدند بزودی زیر سلطهٔ معنوی مسیحیت در آمدند و دیر و کلیسا را محترم و مقدس شمردند اولیای دین مسیح هم غالباً ازمداخله درامور دنیا وشوروشر آن احترازمیکردند واماکن مقدس را مخصوص عبادت نگاه میداشتند بنابر این کشیشان و مخصوصاً رهبانان مسیحی درسایهٔ آرامی وسکوتی که در محوطهٔ ایشان حکم فرما بود میتوانستند بکارهای علمی نیز بپردازند جز اینکه معلم ومدرس عالیمقام نداشتند که حوزهٔ علمی را گرم کند وچهارچوب خشك عقاید دینی هم اجازه نمیداد که عقول و افکار ارباب ذوق بآزادی مایهٔ خودرا بروز دهد ازاینرو کار دانش طلبان تقریباً منحصر بمطالعهٔ کتب قدیم و استنساخ آنها گردید ولیکن همین امر هم برای عالم علم فوزی عظیم بوده زیرا که کتب علمی وفلسفی وادبی یونان وروم تنها باین وسیله ازخطر فقدان وتلف که کتب مشرق زمین کاملا گرفتار آن گردید نجات یافته ومحفوظ مانده وبرای دانش پروران دوره های آزادی ذخیره شد و چون موقع مقتضی گردید صاحبان استعداد بر آن گنجینه هادست یافتند وچراغ علم را دوباره برافروختند .

۳ـ نهضت علمی اسلامی

در تمام مدت سلطنت بنی امیه درممالك اسلامی گفتگوئی از علم و حکمت درمیان نبود اما همینکه دوره بعباسیان رسید برای اهل نظر نسیم آزادی وزید ومردم آن کشورها که در تحت تأثیر تمدن ایرانی و رومی ویونانی بودند دوباره بمیدان تحقیق و معرفت پا گذاشتند و بیك نهضت علمی همت گماشتند که باندك زمانی تقریباً نظیر نهضت علمی یونان

هجوم قبایل بربر

ساختند . امپراطوران روم برای اینکه درمقابل حملات اقوام بربر بهترمقاومت کنند دولت خود را منقسم بدو قسمت نمودند و دوامپراطوری تشکیل دادند که درتاریخ معروف بامپراطوری های مشرق و مغرب میباشند . مرکز امپراطوری مغرب شهرقدیم روم بوده ومرکزامپراطوی‌مشرق شهرجدید قسطنطنیه که امروز استانبول خوانده میشود ولیکن این تدبیر هم فایده نبخشید . ممالك امپراطوری مغرب میدان تاخت وتاز قبایل بربر شد و عاقبت آن دولت درمائه پنجم میلادی در هم شکست و منقرض گردید امپراطوری مشرق و دولت ساسانی هم در مائه هفتم میلادی که آغاز تاریخ هجری است گرفتار مهاجمهٔ عرب شدند دولت ساسانی یکسره انقراض یافت و ممالك ایران بضمیمهٔ سوریه وقسمتی‌ازآسیای صغیر وسراسرشمال‌افریقا وشبه جزیرهٔ اسپانیا بتصرف بنی امیه درآمد .

قضایای مزبور جریان امورعالم‌را بکلی دیگرگون کرد وازجمله تأثیرات آن اینکه چراغ علم وحکمت خاموش شد ومدت چندین قرن غوغای تاخت وتاز گردنکشان قیل وقال مدرسه و دانش طلبان را ساکت نمود و دیگر سر وصدای درس و بحث بلند نشد مگر پس از آنکه در آسیا خلفای عباسی بسلطنت رسیدند و در اروپا قبایل ژرمن از جوش و هیجان باز ماندند وتأسیس سلطنتهای چند نمودند که منتهی بتشکیل دول وملل جدید انگلیس وفرانسه و آلمان وجزآن گردید .

اوقاتیکه هنگامهٔ تاخت و تاز قبایل بربر در اروپا وآسیا برپابوده هرکس‌جای امن وآرام طلب میکرد دردیرو کلیساهای مسیحیان‌میبافت

نکنیم دریغ باشد واگر بخواهیم چنانکه شاید وباید وارد مطلب شویم دامنهٔ سخن دراز میشود ومنظور نظر ما هم نیست زیرا که دراین رساله مراد اصلی ما آنست که مشی اروپائیان را در راه علم وحکمت باز نمائیم پس بازهمان مرامرا دنبال میکنیم وتاریخ تمدن مشرق و بحث درمعارف اسلامی را بموقع دیگر محول میسازیم جز اینکه درضمن سیر اروپائیان سوی دانش و معرفت باز باشاره بمناسبت ذکری از دانشمندان ممالك اسلامی بمیان خواهیم آورد .

۴- مقدمهٔ نهضت علمی اروپائیان

چنانکه پیش ازین بیان کردیم پس از آنکه درمائه پنجم میلادی بسبب استیلای قبایل بربردولت روم غربی انقراض یافت درظرف چندین مائه از دورهٔ که مورخین اروپا قرون‌وسطی مینامند بساط علم وحکمت برچیده بود ونادانی چنان غلبه داشت که اولیای دین هم از سواد و کمال بی بهره بودند چنانکه شارل کبیر پادشاه فرنك « امپراطور شارلمانی[۱] » که درآخرمائه هشتم تقریباً برهمهٔ اروپا سلطنت داشت ومردی هوشمند بود و در ترویج معارف اهتمام میورزید چون خواست تحصیل کمالی کند ومکتب و مدرسه دایر نماید با رنج فراوان از گوشه و کناردوسه نفر از اهل فضل پیدا کرده پیش خود خواند. در سن کهولت خواندن و نوشتن آموخت وفرزندان واعضاء خاندان خویش را شخصاً تعلیم کرد و مدارس چند تأسیس نمود ولیکن مساعی شارلمانی نتیجه کامل عاجل نبخشید چه هنوز اروپا چنانکه باید امن وآرام نشده و طبایع آن مردم برای

معارف پروری شارلمانی

(۱) Charlemagne

شد ودر گرم کردن این هنگامه ایرانیان بالاختصاص دخالت تامه‌داشتند وازفخر وشرفی که از این جهت نصیب مسلمین شده دارای بهرهٔ وافی میباشند. نخست نهضت مزبور از ترجمهٔ کتب علمی و فلسفی یونانی و ایرانی وسریانی وهندی بزبان عربی وفرا گرفتن آن معلومات آغازشد و میتوان گفت نیمهٔ دوم مائه دوم هجری و تقریباً تمام مائه سوم اشتغال مهم اهل فضل ودانش همین بوده است. سپس درمائه چهارم و پنجم فضلا وحکمای اسلامی عالم علم و معرفت را بتحقیقات خود روشن ساختند و درقرون بعد هم تاآنکه بواسطه شیوع فتنه وفساد اوضاع روزگارچندان سازگار نبود دانش طلبان ما ازسعی و کوشش دست باز نداشتند ودر هر رشته ازتحقیقات علمی آثارنفیس ازخود بیادگار گذاشتند. حاصل اینکه درمائه نهم ودهم و یازدهم و دوازدهم میلادی که اروپا راظلمت جهل فرا گرفته بود کشورهای پهناور اسلامی ازترکستان گرفته تاافریقا واسپانیا هریك دانشگاهی محسوب میشد و آنجا دانشمندان عالیمقام بازار فضل وادب را گرم ورائج کرده بودند.

برای شرح و بیان مساعی وزحمات مسلمانان ونتایجی که در عالم علم بدست آورده‌اند مجلدات چند باید پرداخت. اجمال احوال اینکه مسلمانان علم وحکمت را چنانکه یونانیان تأسیس وتدوین کرده بودند فرا گرفتند ودرجمیع شعب وفنون آن عملیات وتحقیق کردند وتصنیفها وتألیفها پرداختند و در بیشتر فنون از قبیل جبر ومقابله و مثلثات و جغرافیا وهیئت وطب وشیمی بواسطه اختراعات و اکتشافات ومطالعات تازه معلومات یونانیان را تکمیل و مزید نمودند. شرح احوال و بیان تحقیقات آن دانشمندان در اینجا روا نیست چه اگر حقّ مطلب را ادا

کسانیکه میخواستند درعلم وفلسفه تبحر کامل حاصل نمایند زبان عرب نیز تحصیل میکردند که بسرچشمه معرفت دسترس داشته باشند .

بسیاری ازترجمه های کتبی که در قرون وسطی از عربی بلاتین درآمده اکنون دردست است. از جمله کتب یونانی که میدانیم بوسیله ترجمه عربی نقل بزبان لاتین شده هندسه اقلیدس است و مخروطات ابولونیوس والمجسطی بطلمیوس واکرثا وذیوس[۱] وبعضی از رسائل جالینوس و ارسطو ودیگران و از کتب عربی اصل که در قرون وسطی بلاتین ترجمه‌شده درریاضیات وهیئت ونجوم کتاب حساب موسی خوارزمی

ذکر بعضی از آنها

ومساحة الاشکال پسر موسی بن شاکر و رسائل ابومعشر بلخی ومحمدبن جابر بتانی وهیئت فرغانی وصور عبد الرحمن صوفی اصفهانی و مناظر و مرایا و رساله باد و باران یعقوب کندی ودرجغرافیا نزهة المشتاق ادریسی وتقویم البلدان ابوالفدا ودر طب کامل الصناعه وسایر کتب علی بن عباس مجوسی طبیب عضدالدوله دیلمی وابن بطریق وابن بیطار و کتاب حاوی وطب منصوری محمدبن زکریای رازی وقانون شیخ الرئیس ابوعلی سینا و کتاب جراحی و کتاب التریاق ابوالقاسم زهراوی وهمچنین کلیات ابن رشد اندلسی ورسائل فارابی وابوعلی سینا درفلسفه ومقاصد الفلاسفهٔ غزالی وبسیاری دیگر وبیشتر کتب مزبور پس ازآنکه فن چاپ اختراع وشایع شد بچاپ رسیده وبعضی ازآنها مکرر شده چنانکه چاپ ترجمه قانون شیخ الرئیس در همان سالها سی مرتبه تکرار یافته است . اقدام بترجمه وچاپ کتابهای عربی تا مائه چهاردهم وپانزدهم نیز جریان داشت واین غیر ازترجمه هائی است که اروپائیان

---

(۱) Théodose

سیر درعوالم تمدن‌مستعد نگردیده بود . باری درسراسر مائه نهم‌میلادی تنها یکنفر درآن ممالك بدانشمندی اشتهار یافته واواسکت اریژن(۱) ازاهل انگلستان است که از حکما ومتألهین آن زمان بشمار میرود و درمائه دهم‌نیزازفضلا کسیکه قابل ذکر است ژربر(۲) فرانسوی میباشد که درپایان عمر بمقام پاپی رسید وعنوان سیلوستر دوم(۳) اختیار کرد و او یکی از نخستین کسانی است که از مسلمانان کسب معرفت نموده یعنی باسپانیا (انـدلس) که آنزمان مملکتی اسلامی بود رفته نزد دانشمندان‌آن‌سرزمین‌بزبان عربی‌تحصیل‌علم‌نمود

اسکت اریژن و پاپ سیلوستر دوم

و در ریاضیات وهیئت ونجوم دارای مقامی شد و چون‌بفرانسه برگشت بنشرمعلوماتی که دراسپانیا فراگرفته بودهمت گماشت و ازآن پس‌دانش‌طلبان اروپا ممالك‌اسلامی را منبع علم و حکمت شناختند بآنجا مسافرت کردند و بتحصیل زبان عرب ومعلومات فضلا وحکمای اقطارما پرداختند وهمچنانکه‌مسلمانان بترجمه کتب یونانی کلید خزانهٔ علم را دربافتند اروپائیان نیز بترجمه کتب عربی‌یامعرّب مفتاح دانش رابدست‌آوردند

ترجمه کتب عربی بزبان لاتین

و در مائه یازدهم ودوازدهم میلادی (پنجم وششم هجری) همّت ارباب کمال بیشتر مصروف ترجمه بود وچون آن زمان زبانهای اروپائی هنوز برای ادای مطالب علمی و فلسفی پخته و ورزیده نشده بود ترجمه ها را بزبان لاتین میکردند و نوشته های علمی خودرا نیز بآن زبان در میآوردند وازاینرو در آن روزگاراهل فضل وادب چاره جزفراگرفتن زبان لاتین نداشتندولیکن

Le Pape Sylvestre (۳) -Gerbert (۲) -Scot Erigène(۱)

فصل ششم

اسکولاستیک

چون درقرون وسطی بحث علمی وحکمتی تقریباً یکسره منحصر بود بآنچه درمدارس دیرو کلیسا واقع میشد و تعلیمات مقید بود بقیود مدارس مزبور یعنی دستور اولیای دین مسیح و مدرسه را بزبان لاتین اسکولا میگفتند از اینرو کلیهٔ علم و حکمت آن دوره را منتسب به اسکولانموده اسکولاستیک(۱) نامیده اند. علم و حکمت اسکولاستیک خصایصی داشته که هر گاه این کلمه گفته میشود آن خصایص در نظر جلوه میکند ومختصر آن اینست:

خصایص اسکولاستیک

نخست بطور کلی تحقیقات علمی وحکمتی برای اثبات اصول دین واستوارساختن عقاید بود نه کشف حقایق تاآنجا که اولیاءِ دین بصراحت میگفتند ایمان برعقل مقدم است یعنی برای ایمان فهم لازم نیست اول باید ایمان آورد سپس درصدد فهم برآمد چه تا ایمان نباشد فهم حاصل نشود. بنابراین اهتمام اهل تحقیق همه متوجه بود باینکه عقل را خادم ایمان قرار دهند وعلم را با احکام دین سازگار نمایند چه اصول دین که از جانب خداوند بانسان افاضه شده البته حق است و عقل را نرسد که منکر آن شود.

دوم استقلال فکر و آزادی رأی در کار نبود. درآغاز امر اتکا واستناد همه برمندرجات کتب مقدس واحکام وتعلیمات اولیاء دین بود وهر کس

---

(۱) Scolastique

در نهضت علمی اخیر خود از کتب عربی و فارسی و زبانهای دیگر شرقی کرده و میکنند و از اینراه استفاده هائی غیر از آنچه درقرون وسطی میکردند مینمایند .

بهر جهت از مائه یازدهم میلادی ببعد بازار تحقیقات علمی و حکمتی دراروپا نیز رونق گرفت وقیل‌وقال مدرسه بلند شد ولیکن اهل تحقیق همه طلاب‌علوم دینی بودند ومدارس در دیر ها و کلیسا ها ودرس ومباحثه برای نیل بدرك و اثبات اصول دین و استحکام ایمان بود و فنون علوم همه مقدمات محسوب و در دومرحله طی میشد اول مرحلهٔ ثلاثی[1] که عبارت بود از قواعد زبان[2] و بلاغت[3] و منطق[4] دوم مرحلهٔ رباعی[5] یعنی حساب و هندسه و موسیقی و نجوم اما در این جمله مدت چندین قرن هر چه میگفتند همان تکرار حرف های پیشینیان بود و تحقیق تازه نمیکردند قرون‌وسطی برای اروپائیان براستی دورهٔ ورزش ذهن وفکر بوده است . در آن مدت کسب استعداد نمودند سپس از قریحهٔ فطری و قوهٔ مکتسب عجایب بظهور آوردند . اسامی بسیاری از فضلاء ومدرسین و مؤلفین در آن دوره مذکور ومضبوط است اما نام بردن افراد ایشان در اینجا ضرورنیست هر کدام شناختنی هستند در فصل آینده که‌برای بیان‌اجمالی‌از فلسفهٔ قرون‌وسطی وچگونگی‌آن تخصیص‌داده‌ایم‌مذکور خواهیم داشت .

رواج مباحثات علمی

---

(۱) Trivium - (۲) Grammaire - (۳) Rhétorique (٤) Logique
(٥) Quadrivium

ملاحظه میفرمائید که درمشرق زمین وممالك اسلامی هم ازچندین قرن باینطرف جریان امور معارفی کاملا مـانند اوضاع اسکولاستیك اروپا بوده است واین حالت بیشتر ازاینجهت شگفت آور است که‌شرع مقدس اسلام بنیاد احکام و کلیهٔ امور را برعقل گذاشته وتعلیمات هیچ حکیم وفیلسوفی را ضروری دین نشمرده است با اینهمه فضلای ما هم همان جمود ورکود اصحاب اسکولاستیك را داشته اند و نتیجه یکسان بوده‌است وعجب تراینکه مردم کشورما درعلم وحکمت نسبت‌باروپائیان پیشقدم بودنـد و مغربیان بواسطهٔ معاشرت شرقیان معرفت آموختند ولیکن آنها بزودی‌بساط اسکولاستیك‌را برچیده واردمراحل جدید شده هفت‌شهرعلم را گشتندوماهنوزاندرخم‌یك کوچه‌ایم. بحث درچگونگی وعلل این حالت ازموضوع گفتگوی ما دراین کتاب بیرون است آنچه دراینجا تکلیف داریم اینست که معارف اسکولاستیك را اجمالا بشناسیم زیرا با همه نکوهشی که از آن کردیم نباید چنین پنداشت که اهـل اسکولاستیك همه بر آن روش بوده اند بلکه درآن دوره دانش طلبان اهل تحقیق نیز بسیار بوده‌اند و درهرحال آن روزگار را نمیتوان‌یکسره زمان بیحاصلی دانست وچنانکه پیش از این گفته ایم دورهٔ ورزش فکر اروپائیان است وآن از مائه نهم میلادی آغاز میکند و در مائه پانزدهم ختم میشود.

***

. نخستین حکیم اسکولاستیك اسکت اریژن را میدانند که پیش ازین از او نام برده‌ایم (نیمهٔ مائهٔ سوم هجری) او مدعیست که حکمت حقیقی با دیانت‌حقه مخالف نیست وحکم خدا آنست که عقل بآن‌حکم

ازآن تعلیمات بیرون میشد گرفتار تکفیر و حبس و آزار میگردید یا میبایست توبه‌واستغفار کند و آنچه را گفته و نوشته انکار نماید و کسانی که بواسطهٔ تخطی از احکام اولیای دین گرفتار عقوبت گردیده یا بقتل رسیده وزنده سوزانیده شده‌اند بسیارند وهمچنین مکرر اتفاق افتاده که کتب و رسائل را بواسطهٔ مخالفت با اصول دین سوزانیده اند . پس از آنکه اهل تحقیق متوجه تعلیمات حکمای پیشین شدند و آراءِ ایشانرا با احکام اولیاء دین موافق ساختند تعلیمات مزبور همان کیفیت پیدا کرد و اگر کسی نظری مخالف رای ارسطو اظهار میداشت کفر گفته بود. نتیجه اینکه تحقیق‌علمی‌بجای آنکه مبنی برمشاهدات وتجربیات وتعقل ومطالعه درامور وحقایق وواقعیات باشد همه مبنی بر گفته های پیشینیان بود . افکار جدید ظاهر نمیساختند و اصول و حقایق تازه نمیجستند تنهاتعلیمات دانشمندان گذشته‌را مسلم دانسته‌مأخذمیگرفتند وهمواره موضوع بحث قرار میدادند .

سوم چون اصول و مبانی علمی موضوع نظر و تفتیش و تفحص نمیتوانست واقع شود قوهٔ عقلی فقط متوجه مباحثه و مناظره و مجادله بود وهمواره بازار بحث منطقی‌را گرم داشتند و دل خودرا بالفاظ‌خوش میکردند . موضوع مباحثات هم ازاین قبیل بود : آیا علم خدا افزایش پذیر هست یا نه؟ آیا کبوتری که روح القدس بصورت او درآمد حیوان واقعی بود؟ اقنوم اول که نازاده‌است آیا این‌خاصیت ذاتی اوست؟ حضرت عیسی را چون بدار کشیدند دست وپا و پهلویش را مجروح کردند بعد که دوباره زنده شد آیا جای زخمهای او باقی بود ؟ پیش ازخلقت آدم فرشتگان کجا منزل داشتند ؟ حضرت آدم هنگام هبوط بچه قد و قامت بود ؟

است بلکه او عین کمال است و همچنین عـادل نیست عدل است حکیم نیست حکمت‌است مهربان نیست مهربانی‌است موجود نیست وجوداست وصفات اوهمه یکی است ومتعدد نیست .

یادگاری که ازآنسلم مانده براهینی است که برای اثبات وجود باری آورده وازهمه آنها پیداست که فکرش مشغول مُثل افلاطونی‌است

براهین ذات باری

از جمله آن دلایل اینکه هرچه نیکوست بسبب آنست کـه بهرهٔ از نیکوئـی دارد پس البته یك نیکوئی‌هست که نیکوئی مطلق‌است و برتر از همه موجودات نیکوست واوهمانست که خدا میگوئیم .

دلیل دیگراینکه وجودبطور کلی‌ومطلق‌یایك علت‌دارد یا چند علت اگر یك علت دارد همان خداست و اگر چند علت دارد البته همه آنها قوه‌ای بر وجود دارند که در همه مشترك است و همان قوه مبدأ وجود است .

دلیل دیگر اینکه موجودات در درجات مختلف از کمال‌میباشند پس یا باید مراتب کمال نامتناهی باشد و این سخنی است بیمعنی یاباید وجودی باشد که کمالش بر تر از همه باشد و اگر کسی بگوید شاید وجود کامل متعدد است این سخن هم معنی ندارد چون اگـر در کمال برابرند یك وجودند.

ازهمه برهانها که آنسلم بر اثبات ذات باری آورده آنکه بیشتر مذکور میشود وموضوع مباحثات بسیار واقع شده آنست که معروفست

برهان وجودی

ببرهان وجودی یا ذاتی (۱) از اینقرار: همه کس حتی شخص سفیه تصوری دارد از ذاتی که از آن

(۱) Preuve ontologique

اسکت اریژن میکند و در باب حقیقت خلقت متمایل بنظر افلاطون ووحدت وجود است . بمُثل افلاطونی قائل وآنها را صادر اول و مخلوق بیواسطه خداوند و خلاق موجودات میشمارد مخلوق را ناشی از ذات باری ومظهر او میداند انسان را عالم صغیر ومرکزوخلاصه عالم خلقت می پندارد و میگوید درآغازتن‌انسان پاك وشبیه بذات‌الوهیت خلق شده بود سپس‌جدائی افتاد واز شباهت‌دور شد و باید باطی مراحل چند دوباره بخدا بازگشت کند .

در مائه یازدهم میلادی یعنی پنجم هجری از دانشمندان اروپا کسیکه قابل ذکراست آنسلم(۱) میباشدکه درنزدکاتولیکها ازاولیای

آنسلم دین است ولقب پاك باو داده اند و او کسی است که تصریح کرده است که اول باید بحقایق دینی ایمان آورد سپس آنها را تعقل نمود اما میگوید پس ازایمان تعقل هم لازم است چون حقایق دینی با عقل مخالفت ندارد جزاینکه تا ایمان نباشد فهم نمیشود. بنابراین همّ آنسلم بیشتر مصروف بحکمت آلهی‌بوده است برای سازگار کردن ایمان با عقل ومخصوصاً در اثبات وجود باری بسیار کوشیده است .

مشرب فلسفی اونزدیك به اگوستین است چنانکه اورا اگوستین دوم لقب داده اند اما درامرآفرینش عقیدهٔ اظهارکرده است میانه‌وحدت وجود وابداع ومیگوید خداوند موجودات را ازعدم بوجود آورده است باین وجه که نخست‌موجودات‌فقط درعلم‌خدا بوده اند ووجود نداشته‌اند تا وقتیکه مشیّت خدا براین قرار گرفت که بآنها وجود خارجی بُدهدو نیزمیگوید صفات خداوندعین ذات اومیباشند خدا را نباید گفت کامل

(۱) Saint Ansèlme

اقانیم سه گانه هم وحدت قائل نشده آنها را سه شخص متمایز مستقل پنداشت ومذهب تثلیث واقعی اختیار کرد که باتوحید منافی است .

توجه میفرمائید که فحص در کلیات یکباره بحثی پوچ و بیهوده نبوده و بیك اعتبار نزاع معتقدان و منکران وحدت وجود است شیخ ـ الرئیس ابوعلی‌سینا هم درتقسیم کلی بمنطقی وطبیعی وعقلی باین‌مرحله وارد شده است . اما این بحث میان محققان ما بآن صورت که میان اروپائیان بوده درنیامده است چه اصحاب اسکولاستیك نزاع درحقیقت کلیات را شغل شاغل خود ساختند وموضوع مهم حکمت شمردند.

اصحاب تحقق و تسمیه

بجماعتی که معتقد بحقیقت کلیات میباشند عنوانی داده اند که میتوان اصحاب تحقق [۱] ترجمه کرد و فرقهٔ مخالف را میتوان اصحاب تسمیه[۲] نامید.

حکیم دیگر که درمائه دوازدهم بایدنام ببریم ابلار[۳] فرانسوی است که داستان دلبستگی اوبدختری‌هلوئیز[٤] نام‌نمك‌عشق وجراحتی سوزان دارد . او نخستین مدرسی است که جمعیّت مستمعینش بهزاران رسیده و حوزهٔ علمیهٔ[٥] پاریس را رونق تمام بخشیده است . در نزاع کلیّات رأی تازهٔ ابداع نموده که حد وسط میان دو طایفه است و نزدیك به رأی ارسطو میباشد یعنی کلیات نه موافق نظر اصحاب تحقق وجود حقیقی‌خارجی دارند نه‌برحسب رأی اهل‌تسمیه فقط اسم وصوت میباشند

---

(۱) Réalistes باید متوجه بود که امروز این لفظ بمعنائی استعمال میشود بکلی ضد معنای اصطلاحی اسکولاستیك و اگر اکنون آن معنی را بخواهند ادا نمایند idéaliste میگویند- (۲) Nominalistes - (۳) Abélard - (٤) Héloïse
(٥) Université

بزرگتر ذاتی نباشد چنین ذاتی البته وجود هم دارد زیرا که اگر وجود نداشته باشد بزرگترین ذاتیکه بتصور آید که وجود داشته باشد از او بزرگتر است واین خلف است پس یقیناً ذاتی هست که هم در تصور هم درحقیقت بزرگترین ذات باشد و اوخداست .

آنسلم وهرکس مشرب اورا داشته این برهان را به تنهائی برای اثبات ذات باری کلی پنداشته است ولیکن همه محققان آن را مقنع ندانسته اند زیرا مبنی براین عقیده است که آنچه درعقل انسان متصور است حقیقت و وجود دارد . در احوال دکارت فرانسوی خواهیم دید که او هم چنین برهانی بر ذات باری اقامه کرده و مایهٔ گفتگوی بسیار شده است .

***

نزاع درمسئلهٔ کلیات

یکی ازمسائلی که میان حکمای اسکولاستیك محل گفتگو بود مسئله حقیقت کلیات است و این بحثی است که موضوع اختلاف مهم افلاطون با ارسطو بود که آیا کلی وجود حقیقی دارد یا نه‌و بیان کردیم که افلاطون مُثل‌راموجود حقیقی میداند و افراد را سایه یا پرتو آنها میپندارد اما ارسطو افراد اعیان‌را حقیقی‌میشمارد وحقیقت نوع وجنس‌را درخارج ازافرادموجود نمیداند . حکمای اسکولاستیك این مسئله راگرفتند و درسراسرطول مدت قرون وسطی بلکه پس ازآنهم موضوع بحث واختلاف ومشاجره قرار دادند(۱) آنسلم ازمعتقدین بحقیقت کلیات بوده وبرهان وجودی‌او هم ناشی ازهمین عقیده است . گروه دیگر بطرف مقابل افتادند وبرای کلیات هیچ حقیقتی قائل نشدند حتی کلی را دارای وجود ذهنی هم ندانسته وفقط لفظ وصوت‌پنداشتند بدرجهٔ که سردستهٔ این‌جماعت برای

Querelle des Universaux (۱)

که معروف ببزرگ میباشد و او بهترین معرف و مروج فلسفهٔ ارسطو

آلبرت بزرك

در اروپا بوده و خود او ارسطوی قرون وسطی خوانده شده وتألیفات بسیارمبتنی برتعلیمات آن دانشمند خصوصاً در رشته طبیعیات‌دارد وآن جمله رااز‌ابن رشد ومحمد زکریا و مخصوصاً از شیخ الرئیس اقتباس کرده و از رشته های دیگر حکمت یونان یعنی ریاضیات والهیات واخلاق هم غفلت نداشته‌است .

بزرگترین‌حکیم‌قرون وسطی‌ومظهر کامل حکمت‌اسکولاستیك طماس[1] ازاهل اکونیو «درایطالیا» میباشد و او ازخانوادهٔ محترم بوده

طماس آکوین

و با امپراطور آلمان و پادشاه فرانسه خویشی داشته‌است . حسن‌فطرت ونجابت اوهم‌از کودکی هویدا بود و با وجود اعتبارات خاندانی در آغاز جوانی طالب دخول در حلقه رهبانی شد بزرگان خانواده هروسیله برای منصرف ساختن او از این عزم بکار بردند سودمند نیفتاد حتی‌اینکه درقصر پدرحبسش کردند و زنی ماهرو بفریفتنش گماشتند او شوخ عیار را با هیمهٔ نیم‌سوز ازپیش خود دوانید وسرانجام خود را بصومعه رسانید و پس از تحصیل مقدمات درمراحل ثلاثی و رباعی بکسب معرفت در نزد آلبرت بزرگ نایل گردید . همگنانش او را بسبب اینکه غالباً خاموش و متفکر بود گاو زبان بسته لقب دادند اما استاد که بقریحه و استعداد او برخورده بود گفت نعره این گاو جهانیان را بشگفت خواهدآورد . بااینکه سنش به پنجاه نرسید مصنفاتش از بیست مجلد بزرگ در گذشت گفته اوهم اکنون برای‌معتقدان بمذهب کاتولیك در مسائل فلسفی و الهی حجت

---

۱) Saint Thomas D' Aquin

بلکه وجود آنها ذهنی و حقیقت آنها تصوری است . پیروان این رأی را میتوانیم اصحاب تصور(۱) بخوانیم .

***

تا اینجا سرچشمهٔ تحقیقات اروپائیان در معقولات همان مختصر اطلاعاتی بود که از تعلیمات افلاطون داشتند بواسطه اینکه بعضی از نوشته های او بزبان لاتین یعنی زبان علمی اروپائیان ترجمه شده بود و مخصوصاً بسبب تحقیقاتی که دانشمندان نزدیك بدورهٔ یونانیان مانند اگوستین و دیگران در فلسفه افلاطون نموده و راهی برای اهل تحقیق باز کرده بودند ولیکن از معلومات دانشمندان دیگر یونان چندان آگاهی نداشتند و از تعلیمات ارسطو هم جز منطق چیزی بدست نیاورده بودند . این بود که در آن دوره درحوزه های علمی اروپا گفتگوی فلسفی تقریباً منحصر بمباحثات منطقی و مشاجره درحقیقت کلیات و غوغای اصحاب تحقق و تسمیه بود .

درمائه سیزدهم ترجمه کتابهای ابن سینا و ابن رشد بزبان لاتین میان اروپائیان شایع وموضوع بحث وتحقیق گردیده و گفتگوی مباحث حکمت طبیعی نیز بمیان آمد ارسطو از افلاطون پیش افتاد و با آنکه درآغاز امر مردود اولیای دین بود کم کم استاد مطلق شد و گفته های او درهر باب حجت گردید ولیکن چنانکه اشاره کردیم معرفت اروپائیان نسبت بارسطو از راه اسپانیا و بوسیلهٔ حکمای اسلامی و یهودی مخصوصاً ابن سینا و ابن رشد بود و هنوز بنوشته های ارسطو مستقیماً دسترس نیافته بودند .

ازفضلای آن دوره که باید نام ببریم یکی آلبرت(۲) آلمانی است

(۱) Conceptualistes - (۲) Albert le Grand

کمال میروند بوحدت نزدیك میشوند تابرسیم بصورت صور یعنی صورت بی‌ماده که بهیچوجه انواع وافراد ندارد و کون وفساد در او نیست و ذات بسیط یگانه و محرك نخستین و علة العلل است زیرا که سلسلهٔ عللِ را نمیتوان نا متناهی دانست و او آفریننده است و عالم را از نیستی بهستی آورده ومابهٔ نیکی بلکه خود نیکی است و بدی دراوراه ندارد زیرا که بدی عدم است نه وجود .

عالم آفرینش بهترین عوالم ممکن است چه اگر کاملترین عوالم نباشد میبایست درحکمت کاملهٔ آفریدگار نقص راه داشته باشد که باوجود اینکه آفریدن عالم کامل ممکن بود عالم ناقص بیافریند .

صورت ذاتها درعلم خداوند همواره موجودند ومایه ومصدرامکان عین موجودات میباشند پس موجودات نخست صورتها هستند درعلم خداوند سپس درخارج موجود میشوند وافراد را تشکیل میدهند وچون در ذهن انسان مصوّر میگردند کلی تحقق میباید وباین بیان نسبت بخداوند علم وعالم ومعلوم یکی است وچون حقیقت مطابقهٔ علم است بامعلوم پس خداوند صاحب حقیقت بلکه نفس حقیقت است وچون حقیقت البته موجود است پس خداوند وجود دارد .

موجودات عالم طبیعت مراتب دارند هرمرتبه نسبت بمرتبهٔ بالا تر خود ماده است و نسبت بزیردست صورت است تابرسیم بمرتبهٔ حیات طبیعی بشری که نسبت بمراتب زیرحکم صورت رادارد امانسبت بحیات روحانی که درسایهٔ ایمان بمسیح ورحمت خداوند حاصل میشود مانند ماده است· باین بیان حیات طبیعی نسبت بحیات ایمانی همچون طریق است نسبت بمقصد وقوّه است نسبت بفعل .

میباشد و نزدآنان مرتبهٔ پیدا کرد که لقب پاك باو دادند وازاولیای دین مسیح شمردند.

حیثیت مخصوص طماس در اینست که حکمت مشاء یعنی فلسفه ارسطو را یکسره اختیار و با تصرفات مختصری که در آن بعمل آورده بوجهی باز نمود که درست با اصول دیانت مسیح سازگار بوده باشد و اجمال آن چنین است.

رهبر انسان بسوی خداوند هم خود خداوند است که وجودخویش رابفضل ورحمت خود بمیانجیگری حضرت عیسی برمردمان آشکارساخته است و انسان چاره ندارد جز اینکه باین حقیقت ایمان داشته باشد و عقل را در دسترس بدر یافت آن نیست و کاری که از حکمت برمیآید اینست که شبهات ومشکلات را دفع نماید بعبارت دیگر فلسفه باید خدمتگزار دیانت باشد و چون ارسطو پیشرو سپاه حضرت عسی بود حکمت صحیح همان فلسفه ارسطوست وخادم حوزهٔ مسیحت است.

فلسفه طماس

تعریف فلسفه چنانکه ارسطو گفته این است: علم بوجود از حیث ینکه وجود است.

وجود دوقسم است ذاتی و ذهنی و ذوات بسیط اند یا مرکب از مادّه وصورت.

ماده وجود بالقوه است وصورت وجود بالفعل وجمع وتفریق صورت وماده عبارتست از کون وفساد وچون صور باماده جمع میشوند انواع و اجناس وافراد راتحقق میدهند.

مادّه جنبهٔ نقص است و صورت جنبهٔ کمال و صورت ها هرچه به نقص و ماده نزدیکتر باشند انواع و افرادشان بیشتر است وهرچه رو به

کمال خود رسید واروپائیان هم عاقبت دارای یك فلسفه معقول تام وتمام شدند که نزدیك بچهارصد سال فلسفه رسمی حوزه های علمی ودیانتی اروپا بوده وهنوز هم میان جماعتی که مقید باصول دیانت کاتولیك میباشند باعتبار خود باقی است.

☆☆☆

رجر بیکن

ازدانشمندان آن عصر کسان دیگری که قابل ذکر میباشند یکی رجر بیکن (۱) انگلیسی است که فضل وتبحری بکمال داشت ودر تحصیل علم استدلال واقامه برهان را کافی ندانسته بمشاهده وتجربه اعتنای تام مینمود و باهمیّت ریاضیات نیز بخوبی برخورده بود. درطبیعیات معلومات تازه بدست آورده وازپیشروان ترقیات علوم ومبتکرین راههای تازه علمی بشمار میرود آزادی رأی و استقلال فکر داشت و گفته های پیشینیان را حجت نمیدانست و در مائه سیزدهم رفتار و افکار دانشمندان مائه شانزدهم و هفدهم داشت ولیکن مردم آنزمانه شیوهٔ اورا نمی پسندیدند ومستعد استفاده ازقریحهٔ او نبودند بلکه چون ازمذهب مختار تجاوز میکرد دچار عقبات شد و چندین سال ازعمر خود را درزندان گذرانید.

دیگر ریمن لول (۲) میباشد که او نیز مردی متبحر بود ولیکن مدتی ازروزگار خود را مصروف براین داشت که مقولات واجناس وانواع را فهرست کرده وجوه ترکیب وتلفیق آنها را جمع نموده دایره ها و جدولها بسازد که بمقارنهٔ آنها موضوعها ومحمولهای مختلف مقابل یکدیگر قرار گرفته انواع قضایا ترکیب کنند وقیاسها صورت پذیر شود یعنی

(۱) Roger Bacon - (۲) Raymond Lulle

نفس انسان پیش‌از ولادت موجود نیست اما پس‌از مرگ باقی‌است.

غایت زندگانی سعادت‌است و نیل بآن مستلزم‌فضایل دنیوی‌میباشد که حکمای سلف تشخیص داده بودند ولیکن بدون تفضل آلهی میسر نمیشود وفضل خداوند بایمان وامید واحسان شامل میگردد.

عالم عالم اختیاراست واراده انسان آزاد اما خود سرنیست و پابند اصل نیکوئی است بعبارت دیگر ارادهٔ انسان بالضروره مایل به نیکی است اما شهوانیّت مایل‌بیدی میباشد و گناهکاری ازاینراه روی میدهد. پس سرنوشت را نباید منکرشد اما آن بی‌قاعده و بی مأخذ نیست زیرا که مشیّت خداوند هم که حاکم بر همهٔ امور است در عین آزادی قاعده و حکمت دارد و عقلائی است یعنی منشاء و مصدر افعال الهی و کار های انسانی عقل است و باین بیان میتوان گفت مشیّت بـا ضرورت منطبق است.

بعقیده طماس وضع قوانین کشور باید بانظر اجتماع مردم بشود قیام بردولت جابر جایز است اما تخلف از امر دولت باید بوسیله و اجازه اولیای دین باشد یعنی روحانیت بردولت نیزحاکم است اما درمسائل‌دینی آزادی فکروزبان جایز نیست وهر کس ازمذهب حق بیرون رود تعقیب کردنی بلکه کشتنی است.

ازشرح تعلیمات طماس‌آکونیو بهمین مختصر اکتفامیکنیم‌چون درحقیقت تلفیقی است از فلسفه ارسطو با اصول عقاید مسیحیت بوسیله اقتباساتی از افلاطون و افلاطونیان اخیر و اگوستین وجز درآنچه مربوط بخصوصیات مسیحیت است بفلسفه ابوعلی سینا شباهت تام دارد. اهمیت وجود طماس در اینست که بمجاهدات او فلسفه اسکولاستیک باوج

صحیح را در برهان لمی میداند و میگوید چون برهان لمی استدلال از علت بمعلول است و ذات باری معلول نیست تا بتوانیم از علت باو پی ببریم پس در اثبات او نمیتوان تکیه بر برهان نمود از این گذشته ذات باری ذات نامتناهی است و عقل انسان از پی بردن بحقیقت او عاجز است و از اینجهت دنس اسکوتس از پیشروان دکارت است که ازین پس اورا خواهیم‌شناخت. درهرحال‌هرچند دنس‌اسکوتس درجوانی‌مرده فلسفه‌اش بپهناوری فلسفه طماس نرسیده ولیکن مردی صاحبنظر بود وپس از او بسیاری ازمتفکران پیرو نظریات او گردیده اند.

اکام

یکی دیگرازصاحبنظران‌آن دوره ویلیام اکام[۱] انگلیسی‌است که ازاصحاب تسمیه است وبرای کلیات حقیقتی جز درذهن قائل‌نیست. وحقیقت را درافراد واشخاص میداند ومعتقداست که درتحقیق علمی هرچه کمتر بچیزهائیکه‌باید برای آنها درذهن وعالم تصور وجود فرض کرد متوسل شویم بهتر است و حقیقت برای انسان بابد بکشف وشهود معلوم شود وبنابرین علم صحیح آنست که بتجربه و مشاهده بدست میآید. براهینی را هم که معمولا براثبات‌باری ووحدانیت وصفات دیگرالوهیت‌اقامه میکنند وافی‌نمیدانند و در آنها فقط ایمان را معتبر میشمارد نه استدلال را و بنابرین‌حکمت الهی را یکسره ازفلسفه جدا میکند وبرای‌آنها ارتباطی بیکدیگر قائل نیست بعبارت دیگربنیاد اسکولاستیك‌را متزلزل‌ساخته وبرای تحقیقات تازه واه باز کرده است.

درمائه چهاردهم پیروان اکام تعلیمات اورا دنبال کردند و توسعه

(۱) william (Guillaume)of Ockam

ترتیب قیاس برهانی را بصورت ماشین درآورد تا شخص محتاج بفکر نباشد همچنانکه امروز ازارقام واعداد جدولهائی ترییب داده اند که بی‌محاسبه جمع وتفریق وضرب وتقسیم میکنند وآنها را ماشین محاسبه مینامند .

دیگر ازدانشمندان آن دوره دنس اسکوتس[1] انگلیسی استو او دربسیاری ازمسائل با نظرطماس مخالفت کرده ودرمقابل او اظهاروجود نموده است چنانکه معتقد بود که فلسفه خادم دیانت نیست بلکه دیانت باید تابع تعقل باشد واحکام عقل معتبرتر از ظاهرعبارت تورات وانجیل است ولیکن بسیاری ازمسائل الهیات هم ببرهان درنمیآید وبنابرین حکمت الهی علم نیست ودرآن مسائل چاره جزتوسل بایمان نداریم .

دنس اسکوتس

بعقیده دنس اسکوتس افعال الهی واعمال انسان چنانکه طماس گمان میکرد محکوم عقل نیست بلکه مشیّت خدا واراده انسان مطلقا آزاد مباشد وهیچ نوع قید وبندی ندارد وایجاد مخلوقات وعالم برای اوضروری نیست اختیاری است وقاعده واصل همان امری است که مشیّت بر او قرار گیرد یعنی هر امری که مشیّت الهی براو تعلق یابد حق است ونیکوست نه اینکه چون حق ونیکوست مشیت براو قرار میگیرد و چون انسان فاعل‌مختار است هلاك ونجاتش باعمال و تقوای او بیشتر منوط است تا بفضل و رحمت الهی ونیز مادّه را امر وجودی میداند نه عدمی ودر امر کلیات برخلاف طماس از اهل تسمیه است اما بیش از طماس ببرهان وجودی آنسلم اهمیت میدهد هرچند اساساً در اثبات ذات باری چندان ببرهان اعتماد ندارد زیرا که او ببرهان انی چندان اعتباری نمیدهد و استدلال

(۱) Duns Scotus

بود که برای انسان علم براشیاء و حقایق بچه وسیله حاصل میشود آیا منشاء معلومات ما عقل و تصورات معقول است یا ادراکات حس است و این بحث درعقاید دینی آنها هم مدخلیت تام‌داشت که ما موضوع نظرخود قرار ندادیم.

مبحث دیگر که میان حکمای الهی مسیحی مطرح بود چنانکه اشاره کرده‌ایم مسئلهٔ بنیاد عقاید بود که آیا تعقل واستدلال است یاامری باطنی واشراقی وایمانی است.

در این گفتگوها گاهی یك جماعت پیش بودند و گاهی گروه دیگر. درمائه سیزدهم پیروان ارسطو غلبه یافتند وفلسفهٔ که ازتعلیمات آن حکیم اقتباس شده بود مبنای مذهب دینی و علمی رسمی اروپائیان واقع شدوروندگان این مسلك کوشش داشتند که اعتبار عمومی بآن بدهند ولیکن محققان دیگرهم بیکار ننشستند ودر مذهب رسمی رخنه ها کردند و اذهان را برای تجدد و انقلابی که در مائه شانزدهم و هفدهم واقع شد آماده ساختند واینك باید بشرح آن نهضت بپردازیم.

دادند و بافکار تازه و انقلابی که درمائه شانزدهم و هفدهم درعلم و حکمت واقع شد نزدیك شدند.

درقرون وسطی بسیاری ازحکما وعلمای مسیحی مشرب عرفان وعقاید باطنی شبیه بتصوف مشرق زمین نیزداشتند که بشرح وتفصیل آنها

عارف مشربان

نمیپردازیم کسانیکه دراین مشرب نامی هستنددر مائه سیزدهم بنا و انتور ایطالیائی است که لقب پاك دارد(۱) ودرمائه چهاردهم و پانزدهم اکهارت(۲) آلمانی وژرسن(۳) فرانسوی میباشند.

***

ازشرح اجمالی که دراین فصل و فصل پیش ازسیر علم و حکمت درقرون وسطی دادیم برمیآید که درآن دوره کار مهمّی که اروپائیان کرده‌اند اینست که‌معلومات یونانیان‌یعنی‌افلاطون وارسطووافلاطونیان اخیررا مستقیما یا بواسطهٔ دانشمندان اسلامی و یهودی اخذ کرده و در ظرف چندین قرن آنها را ورزیده وزبر ورو نموده و موضوع مباحثه قرارداده و روشها و مشربهای مختلف اختیار نموده اند ولیکن از حدود معلومات قدیم تجاوز نکرده‌اند. جماعتی از ایشان کلیات و تصورات ذهنی را موجود حقیقی واصلی پنداشته و بعضی دیگر آنها را بیحقیقت انگاشته و اسم و صوت دانسته و اگر وجودی برای آنها قائل شده اند فقط در ذهن بوده است بعبارت دیگر اختلاف میان ارسطو و افلاطون را موضوع نظر و بحث دائمی قراردادند وانواع گفتگو ها دراین باب پیش‌آوردند ونتیجه مهمی که میخواستند از این مباحثات بگیرند این

Gerson (۳) - Eckhart (۲) - Saint Bonaventure (۱)

داد ازجمود بیرون آمدند و برای تجدید فکر و استقلال رأی دل قوی ساختند.

باری مجموع این قضایا بضمیمه پیش آمد های سیاسی که در کشور های اروپا واقع شد از قبیل انجام یافتن جنك صدساله و تشکیل ملل تازه و توانا شدن دول و مانند آن درمردم آن اقلیم روح تازه دمید و نهضت علمی ایشان از مائه شانزدهم آغاز کرد ومقدمه آن نهضت در نزد خوداروپائیان دورهٔ تجدد حیات علم و ادب (۱) نام دارد.

البته درمائه شانزدهم بلکه هفدهم نیز آزادی قلم وزبان وعقیده حاصل نشده و بسیاری ازصاحبنظران آزار دیدند وترقی علم ازاین بابت گرفتار عوائق ومشکلات بود ولیکن بسبب قضایائی که بآنها اشاره کردیم وهمچنین بواسطه پختگی وورزیدگی که درافکار روی داده بود موانع مزبور ازسیر کاروان علم وحکمت نتوانست جلوگیری نماید ویك عامل مهم نشر وترقی معارف نیز این شد که ازمائه شانزدهم ببعد نویسندگان درهر کشور آغاز کردند باینکه بزبان ملی خود تألیف وتصنیف کنند و کم کم زبان لاتین که تا آن زمان تنها وسیلهٔ اظهار معلومات بود (مانند زبان عرب درممالك اسلامی) متروك و منسوخ گردید.

تفاوت مهمی که میان اوضاع علمی قرون وسطی وعصر جدید در اروپا دیده میشود اجمالا ازاینقرار است:

۱) در قرون وسطی اشتغال بامور علمی تقریباً انحصار بـه طلاب علوم دینی داشت ومنظور اصلی چنانکه پیش ازین گفته ایم نیل به ایمان ویقین واثبات حقیقت اصول دین وسازگارساختن آنها با احکام عقل ورفع

(۱) Renaissance des letrres et des sciences

فصل هفتم

تجدید حیات علم و ادب

از اواخر مائه پانزدهم ببعد احوال اهل علم دیگر گون شد و نهضت علمی رو بسرعت گذاشت اختراعات و اکتشافات پی در پی نمایان شد وستارگان دانش پیوسته طلوع نمودند وچندین واقعهٔ مهم باین تغییر حال وسرعت ترقی مدد رسانید:

اسباب تجدد

یکی اینکه چون ترکان عثمانی بر دولت یونان مسلط شدند و قسطنطنیه را که پایتخت آن دولت بود مسخر کردند فضلای یونانی از آن کشور مهاجرت نموده باروپا ومخصوصاً بایطالیا رفتند و کتب قدیم یونانی را همراه بردند وباینواسطه اروپائیان که تا آنزمان غیرمستقیم ازدانش یونان فی الجمله آگاهی یافته بودند مستقیماً بمنبع علم و حکمت دست یافتند.

دیگر اینکه بواسطهٔ اختراع فن چاپ انتشار کتابها ورسائل بسیار سریع و آسان شد ودانش طلبان ازدست تنگی از کتاب آسوده شدند.

کشف امریکا وراه یافتن بآسیا وهندوستان نیز علاوه بر اینکه معلومات جغرافیائی را بسط داد میدان وسیعی برای جولان اروپائیان فراهم کرد وجنب وجوش مخصوصی درایشان انداخت.

ضمناً میان عیسویان مذاهب تازه ظهور کرد وبعضی ازعلمای ایشان ازجوزه کاتولیکی اعتزال جسته وازفرمان پاپ وخلفای او سرپیچیدند وعنوان پرتستان (۱) اختیار کردند. این واقعه هم صاحبنظران را تکان

---

(۱) Protestant یعنی معترض.

قدما و مباحثه و شرح وحاشیه کردن آنها و تألیف و تصنیف تازه همـان جمع و تفریق یا تلخیص و تطویل گفته‌های پیشینیان بود. اما فضلای عصر جدید درعین قدردانی ازآثار گذشتگان برخوردند باینکه اگر قدما در طلب علم بهره مند شده‌اند از آن است که دراوضاع وجریان امور عالم سیر کرده ومشاهدات وتجربیات بعمل‌آورده پس ازآن در مشهودات و محسوسات خود قوهٔ فکر وتعقل بکار برده و استنباط مطالب نموده‌اند وراه صحیح کسب دانش همین است و بعلم کتابی (۱) نمیتوان قناعت کرد. پس چون دراین خط افتادند هرروز بمعلومات تازه و اکتشافات جدید نائل شدند ودامنهٔ علم‌را پهناور ساختند وامید است که از این راه همواره بیش ازپیش نتیجه حاصل شود وبهره‌هائی حاصل گردد که بتصور نمیآیدچنانکه‌نتائج‌امروزی‌را کسی‌پیش‌ازوقوع باور نمیکرد.

باری گذشته از رجربیکن انگلیسی که سابقاً در شمارهٔ بزرگان مائه سیزدهم از اونام بردیم ولئوناردودوینچی (۲) ایطالیائی که‌نقاش و شاعر وادیب ومهندس وفاضلی بی‌نظیر بوده و ازرجال مائه پانزدهم است

مؤسسین علوم جدید

واین هردو ازپیشقدمان نهضت علمی اروپا بشمار میروند. درمائه‌شانزدهم کپرنیك (۳) لهستانی را باید بیادآوریم که بنیاد کننده هیئت‌جدید مبنی بر مرکزیت خورشید وسیّاره بودن زمین میباشد و کپلر (٤) آلمانی که قواعدحرکات‌سیّارات‌را کشف نموده و گالیله (٥) ایطالیائی که مؤسس علم طبیعی و جرّ اثقال و نجوم جدید است و بسبب قـائل شدن

Copernic (۳) - Leonard de Vinci (۲) - Science livresque(۱)
Galilée (٥) - Kepler (٤)

فرق قرون وسطی و عصر جدید

شبهات و مشکلات و یافتن راه تأویلات بود . در دورهٔ جدید این کیفیت تغییر کرد. بسیاری از دانش جویان از حوزه دیانتی بیرون بودند و تنها جستجوی حقیقت را در نظر داشتند .

۲) در قرون وسطی چنین بنظر میآید که دانش طلبان تصور میکردند دانشمندان قدیم « برباغ دانش همه رفته اند » و آنچه تحقیق کردنی و معلوم ساختنی بوده تحقیق کرده و معلوم ساخته اند و وظیفهٔ متأخرین تنها فهم و فرا گرفتن تعلیمات آنان است و باینواسطه در سراسر دورهٔ هزارسالهٔ قرون وسطی میتوان گفت بر معلومات پیشینیان چیزی افزوده نشد . اوقات همه بمباحثه و مجادله در گفته های حکمای متقدمین مصروف میگردید و هر کسی بعقاید و آرای یکی از اساتید گذشته متوسل و متعصب میشد و قول او را حجت میشمرد و مخالفان را در گمراهی میپنداشت تا آنجا که بند و آزار و تکفیر و اعدام آنان را نیز روا میداشت . در عصر جدید اهل علم باین نکته بر خوردند که متقدمین هرچند مردمان بزرك بوده و رنجشان در دانش پروری باید مشکور باشد و متأخرین البته رهین منت آنان هستند و لیکن مجهولات هنوز بسیار است و پیشینیان هم از اشتباه و خطا مصون نبوده اند و بنابرین هر کس مکلف است خود درمقام تحقیق برآید درستی و نادرستی گفته‌های پیشینیان را بسنجد و درپی کشف معلومات تازه نیز باشد .

۳) بنابر همینکه در قرون وسطی گویا علم و حکمت را تمام میدانستند دانش طلبی عبارت بود از تعلیم و تعلم رساله ها و کتابهای

دیگر لابوئسی[1] وبودن[2] فرانسوی که مدافع حقوق طبیعی بشر یعنی آزادی ومساوات بودند و گروت « گروسیوس » [3] هلاندی که مؤسس علم حقوق بین‌الملل‌خوانده میشود وطماس‌مور[4] انگلیسی که کتابی نوشته‌است معروف به‌اوتوپی[5] و کشوری‌موهوم فرض کرده که اصول مساوات واشتراك در آنجا حکمفرما بوده وا کنون‌لفظ‌اوتوپی میان اروپائیان بمعنی امرواهی ممتنع الوقوع است ولیکن کتاب مزبور شامل‌تحقیقات لطیف میباشد.

رابله[6] نویسندهٔ فرانسوی بصورت قصه نویسی و هزل و مطایبه آداب وافکار زمان خود را مورد انتقاد قرارداده ودرامور زندگانی نظر های بدیع اظهارداشته است و من تنی[7] که از نویسندگان بزرگ فرانسه‌است دراحوال اخلاقی‌انسان تحقیقات نموده ودرحقایق نفی‌واثبات را جایز ندانسته وازشکاکان بشمار رفته است.

در فلسفه بیشتر فضلای مائه شانزدهم هنوز بافلاطون و ارسطو مشغولند. اصل مصنفات آن دو فیلسوف بزبان‌یونانی بدستشان افتاده

فلسفه در مائه شانزدهم

وبر خورده اند باینکه آنچه در قرون وسطی از حکمت اشراق ومشاء دریافته بودند نقص واشتباه هاداشته است بعلت اینکه تعلیمات مزبوربچندین واسطه بآنها رسیده بود ازیونانی بسریانی وعبرانی و از سریانی بعربی و از عربی بلاتین ترجمه شده و در این نقل و ترجمه ها معانی اصلی آنها تحریف و تغییربسیار یافته بود پس جماعتی ازارسطو سلب اعتقاد کردند.

(1) La Boétie - (2) Bodin - (3) Grote یا Grotius

(4) Thomas More - (5) Utopie یعنی هیچ جا - (6) Rabelais - (7) Montaigne

بحرکت زمین نزدیك بود جان ببازد وسرانجام بتوبه و استغفار از هلاك نجات یافت . درریاضیات و طبیعیات وطب وجرّاحی و غیرآنها نیزمردان نامی در آن عصر بوده اند مانند کاردان [۱] وویت [۲] فرانسوی که اولی در جبر و مقابله راه حل معادلات درجه سوم و چهارم را یافته و دومی استعمال حروف وعلامات را درآن علم افتتاح کرده است وآندره وزال [۳] مؤسس علم تشریح جدید و پاراسلس [٤] وگسنر [٥] سویسی که درعلم ادویه و تاریخ طبیعی مقام مخصوص دارند وآمبر وازپاره [٦] فرانسوی که در جرّاحی نامی شده و ویلیام هاروه [۷] انگلیسی کاشف دوران کبیر خون و میشل سروه [۸] اسپانیولی که دوران صغیر خون را کشف کرده است و او در معقولات نیز دخالت میکرد و چون به تثلیث و بعضی از اصول دین عیسوی معتقد نبود بحکم کااون [۹] که یکی از مؤسسان مذهب پرتستان است محکوم باعدامش کردند وزنده سوزانیدند .

بعضی از دانشمندان مائه شانزدهم در مسائل اجتماعی نیز نظر کرده و مقدمات افکار سیاسی جدید را فراهم آورده‌اند ازجمله آنها ماکیاول [۱۰] ایطالیائی است که محقق وموشکاف بوده ولیکن عملیّات سیاسیّون زمان خود را اصول سیاست قرار داده و آن مبتنی بر زور و بی‌حقیقتی و تزویر بوده است وهم اکنون سیاستی را که مقرون بجبر و ظلم وخدعه ونفاق باشد ماکیاولی [۱۱] گویند .

---

(۱) Cardan - (۲) Viète - (۳) André Vésale - (٤) Paracelse
(٥) Gesner - (٦) Ambroise Paré - (۷) William Harvey
(۸) Michel Servet - (۹) Calvin - (۱۰) Machiavel
(۱۱) Machiavélisme

واراده بهرمند هستند.

☆☆☆

اشارات مختصری که دراین فصل از احوال فضلا و حکما کردیم برای این بود که خوانندگان اجمالا از سیرعلم وحکمت وانتقال افکار ازقرون وسطی بعصرجدید آگاه شوند. اینك برای تکمیل مرام گوئیم ورود حقیقی اروپائیان بدورهٔ تجدد دانش و فلسفه بدستیاری دو مرد بزرگ واقع شده‌است یکی دانشمندانگلیسی موسوم به‌فرنسیس بیکن(۱) که در نیمهٔ دوم مائه شانزدهم و ربع اول مائه هفدهم میزیسته است (معاصرشاه عباس کبیر) دیگرحکیم فرانسوی موسوم به‌رنه دکارت(۲) که متعلّق بمائه هفدهم میباشد وشابسته است که این دومحقق را معرّفی بسزا بنمائیم.

René Descartes (۲) - Francis Bacon (۱)

و بافلاطون گرویدند و گروهی ارسطوی تازه جسته را درمقابل ارسطوی اسکولاستیك واداشتند و بیاد آوردند که بسیاری ازرایهای او با اصول دین عیسوی مخالفت داردوروی همرفته ازاین اختلافات مسلّمیت استادی ارسطو متزلزل گردید و کم کم اذهان متوجه‌شد باینکه باید بعقل خود رجوع کرد و مباحثه در گفته های گذشتگان برای کشف حقیقت کافی نیست ولیکن از آنجا که هنوز عموماً علم و حکمت را از اصول دین تفکیك نکرده بودند بعضی ازمحققان هم‌درسر استقلال فکر جان‌باختند وشهید راه دانش شدند مانندوانینی(۱) ایطالیائی که زبانش را بریده زنده سوزانیدند وپیرلارامه «راموس»(۲) فرانسوی که چون رساله‌بررّد ارسطونوشته بود کتابش راآتش زدند وآزار ها دید وعاقبت درقتل عام پرتستانها که درپاریس درسال ۱۵۷۲ واقع شده و معروف بواقعهٔ سن بارتلمی(۳) میباشد بقتل رسید.

دیگر از کسانیکه بعقوبت زنده سوختن گرفتار آمدند یکی اتین دوله(٤) فرانسوی است و دیگر جیوردانوبرونو(٥) ایطالیائی که از پیشقدمان بزرگ فلسفهٔ جدید بشمار میرود. وحدت وجودی است و عالم موجودات و زمان را لا یتناهی مبداند و همه موجودات را دارای حیات میپندارد. حکیم دیگر ایطالیائی‌موسوم به کامپانلا(٦) عقوبتهای همشهریان خود راندیده اما سالهای درازدرزندان گذرانیده است واونیز معتقد بوده که همه موجودات جان دارند وچون مخلوق‌خداوند توانای دانای مرید میباشندآنها هم هر یك بفراخورحال خود ازتوانائی ودانش

St. Barthelmy (۳) – Ramus یا Pierre la Ramée (۲) - Vanini (۱)
Campanella (٦) - Giordano Bruno (٥) – Etienne Dolet (٤)

که در نیّت مصنف میبایست مشتمل برشش کتاب باشد و تنها دو کتاب اولش نوشته شده بلکه کتاب دوم نیز ناتمام و از

مصنفات او

چهار کتاب دیگر فقط بعضی قطعات در دست است . اما حق اینست که خدمتی که فرنسیس بیکن بعالم علم میتوانسته است بکند همانست که در آن دو کتاب مضبوط شده زیرا که قاعده و شیوه کسب علم را بدست داده است و در کتابهائی که بتصنیف آنها کامیاب نگردیده میخواسته است نتیجهٔ که از عمل آن قاعده و شیوه حاصل میشود بدست دهد ولیکن البته این کاری نبوده است که یکنفر بتواند بانجام برساند . دانش طلبان دنیا از آن زمان تا کنون در آن خط کار میکنند وقرنها باز باید آنرا دنبال نمایند و نمیدانیم سر انجام بکمال خواهد رسید یا نه چه مسلم نیست که برای بشر درك تمام علم میّسر باشد .

درهر حال تصنیف مزبور اگر بانجام میرسید در نیّت فرنسیس بیکن بنامی خوانده میشد که ترجمه‌اش «احیاء العلوم کبیر»(۱) میباشد. کتاب اول آن که تمام است این عنوان رادارد «ارجمندی وفزونی دانش»(۲) و کتاب دوم که نیمه تمام است موسوم است به ارغنون جدید(۳) « سازنو» نظر باینکه برای تحصیل علم طریقهٔ تازه پیشنهاد کرده است بجای منطق ارسطو که در نزد قدما موسوم به ارغنون بود .

خلاصهٔ مندرجات احیاء العلوم از اینقرار است: در کتاب «ارجمندی وفزونی دانش» نخست شرحی درفواید علم و فضیلت وشرافت آن و لزوم

---

(۱) بزبان لاتین Instauratio magna
و بزبان فرانسه Grande Restauration des sciences
(۲) بزبان فرانسه De la dignité et de l'acroissement des sciences
(۳) Novum Organum

فصل هشتم

فرنسیس بیکن

فرانسیس بیکن از خانوادهٔ محترم بود. درجوانی تحصیل علم کرد و فضل و تبحری بکمال یافت ولیکن با اشتیاق فراوان هوس نزدیکی

احـوال او

بپادشاه وخدمت دولت داشت ودر راه وصول باین مقصود کوشش بسیار وتحمل زحمات و ناملایمات بیکران نمود تاسرانجام بمراد رسیدبعضویت مجلس ملّیمنتخب گردید سپس عنوان لرد دریافت بعنی ازطبقهٔ اشراف شد و بمجلس اعیان رفت خازنی مهر سلطنت و مقامات بلند دولتی باو واگذار کردند و بریاست قضاة کشور منصوب شد اما احوال اخلاقیش نه بامقـام علمی اومتناسب بود ونه بامراتب دولتی. نه ازفروتنی وتذلل اامیکرد نه ازخدعه وحیله باك داشت وعاقبت بجرم ارتشا محکوم گردبد مجازاتش راپادشاه بخشید امابحکم ضرورت از کار کناره کشد و پنجسال پس ازآن بسبب سرماخوردگی که درضمن بعضی کارهای علمیپیدا کرد درسن ٦٥ درگذشت (سال ١٦٢٥ میلادی)

باهمه گرفتاریهای دنیوی فرنسیس بیکن هیچ گاه از اشتغال بعلم دست نکشید ومصنفات گرانبها ازاو بیادگارمانده که اهم آنها همانست کهشیوهٔعلمیجدیدرا برپایهٔاستوار گذاشته است.

عمر فیلسوف انگلیسی واندك فرصت و مجالی که درزندگانیبرای کارهای علمیداشت بانجام تصنیف مزبور وفا نکرد و ناتمام ماند زیــرا

چنانکه پیشینیان گفته اند بواسطهٔ علم همانا پی بعلل امور برده میشود و علت ها بگفتهٔ ارسطو چهار است . اما علت مادی و علت فاعلی قابل اعتنا نیست و اهتمام درآنها حاصلی ندارد علت غائی هم فقط درالهیات و اخلاقیات بکار است و تحقیق آن راجع بعلم مابعدالطبیعه است .

پس درعلوم طبیعی که منظور اصلی است موضوع نظر علت صوری یا صورت است .

مرادبیکن ازصورت هرطبع شرایطی است که بتحقق آنها آن طبع موجود و بفقدان آنها مفقود میگردد پس اگر صورت طبایع برمامعلوم شود برایجاد آن طبایع قادرخواهیم بود. پس علم عبارتست ازشناخت صورت طبایع.

شناخت صورطبایع ازاینراه دست میدهد که محسوسات و جزئیات را بمشاهده وتجربه درآوریم و برای استخراج قواعد و کلیات جمع آوری مواد نمائیم اما این جمع مواد و مشاهده وتجربه را سرسری نباید گرفت وبا نهایت دقت وتأمل باید بکار داشت . بنقل قول وروایت نباید اعتماد کرد وشخصاً باید بمشاهده وتجربه پرداخت مواد تجربه را فراوان و بسیارومتنوع باید نمود . دراستخراج کلیات هم شتاب نباید کرد ومانند قدما ازکلیات ابتدائی نباید یکباره باحکام کلی نهائی پرواز نمود بلکه کم کم باید پیش رفت ازکلیّات ابتدائی کلیّات متوسط استخراج باید کرد که در علم کمال اهمیت را دارند وپس از آنکه کلیّات متوسط بدست آمد اگر توانستیم باحکام کلی نهائی هم میپردازیم .

درموقعی که مشغول تجربه هستیم بحافظه نباید اعتماد کنیم و نتایج مشاهدات خودرا باید بکاغذ بسپاریم وضبط و ثبت نمائیم و بترتیب وتسلسل درآوریم وچون موادی که جمع آوری میشود بسیار وپراکنده

نگاهداری و تجلیل و تکریم ارباب کمال تحقیق میکند وطعن واعتراضاتی را که بعلم و علما وارد میآوردند رد مینماید و اثبات میکند که بسیاری از نسبتها که باهل فضل میدهند بهتان است پس از آن خود بعضی انتقاد

فضایل و معایب اهل علم

ها از کسانی که بعلم وحکمت مشغولند میکند که در گفتن و نوشتن پر بلفظ میپردازند و بعبارت بیشتر توجه دارند تا بمعنی و روزگار را بمباحثه ومجادله ببحاصل میگذرانند وتکیه بگفته استادان وپیشینیان میکنند و درصدد تمیز و تشخیص درستی و نادرستی آنها برنمیآیند و متوجه نیستند که زمانهای باستان دورهٔ کودکی وجوانی نوع بشربوده وممکن نیست که آنچه مردم آن روزگار گفته اند درست وتمام باشد و برایآیندگان تحقیق و تفحصی باقی نگذاشته باشند و نیز تا کنون اشتغال مردم بعلم وحکمت یابرای هوای نفس بوده یا استفاده مالی و یا طلب اعتبار وشهرت و برتری ومزیت وحالآنکه علم برای توانائی بر - بهبودی احوال مردم واوضاع زندگانی وآسایش نوع بشراست .

پس ازآن شرحیسفارش میکند که بایدبرای پیشرفتعلموسایل فراهم کرد از مدرسه و کتابخانه و انجمنهای علمی و باید کتابهای سودمند تدارك نمود و نویسندگانآنها را دلگرم کرد و پاداش شایسته داد . آنگاه وارد ذکرفنون علم و تقسیمات آن میشود و میگوید چون انسان سهقوهٔ ذهنیّه دارد حافظه و متخیّله وعقل پس علوم را بسه دسته منقسم میتوان نمود . آنچه مربوط بحافظه است تاریخ است اعم از تاریخ مدنی و تاریخ طبیعی .

فنون علم

آنچه متعلق بقوهٔ متخیّله است شعر است چه منظوم باشد و چه نباشد

مقام و اهمیت بیکن

بدست آید. حاصل کلام آنکه بیکن یکی از مهمترین اشخاصی است که اروپائیان را وارد تجدد علم و حکمت کرده است. هرچند بعضی از معاصران او (مانند گالیله) بلکه چند نفر پیش از او (مانند رجر بیکن و اکام و لئوناردو ویتچی) نیز باین خط افتاده و نتائجی هم گرفته بودند اما فرنسیس بیکن روش تازه را روشن نموده وقواعد و اصول آن را بدست داده است. اهل فضل را از خشکگی وجمود وتقید بکتابها وتعلیمات قدیم بیرون آورده وعلم وحکمت را از حوزهٔ دیانت مسیح بیرون کرده ومستقل ساخته و وگفته های پیشینیان را ازحجیّت انداخته است. اگرچه نسبت بارسطو وافلاطون با وجود کمال اعجاب واعترافی که به بلندی مقام ایشان دارد یك اندازه بی‌انصافی وزیاده‌روی کرده‌است ولیکن این تفریط برای اصلاح افراطی که آن روزها ازپیروی قدما میکرده اند شاید لازم بوده است. درهرحال طالبان علم را متوجه عیب ها و نقصهای کارشان نموده و ترغیب وتشجیع کرده که‌در راه تأسیس علم‌ومعرفت باپای خود گام‌بردارند وبعصای‌دیگری تکیه‌نکنند. ضمناً اهمیت تأثیرعلم را درزندگانی انسانی معلوم ساخته و کشفیات واختراعات جدید را پیش بینی کرده است. از اینروهرچند فرنسیس بیکن خود درعلوم وصنابع هیچ کشف و اختراعی ندارد اورا یکی ازبنیاد کنندگان‌علوم‌جدید که مبنی بر تجربه ومشاهده است میدانند و با آنکه مذهب فلسفی تأسیس ننموده بانی فلسفهٔ تحققی [1] میخوانند.

---

(۱) فلسفهٔ تحققی اصطلاحی است که برای Philosophie Positive بنظرما رسیده است یعنی فلسفه مبنی براموری محقق وآن فلسفهٔ درمائه نوزدهم تاسیس شده ولیکن میتوان گفت مؤسسان آن پیرو روش بیکن بوده اند.

خواهد بود برای آنها باید جدول ها تنظیم کنیم .

جدول های تنظیمی[1] عبارتند از جدول حضور[2] و جدول غیاب[3] وجدول درجات ومقایسه[4] .

جدول حضور یعنی جدولی که‌در آن کلیّه مواردی را ثبت‌میکنیم که‌طبع‌منظور موجود وحاضر است‌ودرجدول غیاب مواردی را ثبت‌خواهیم کرد که طبع منظور غایب ومفقود باشد . جدول درجات آنست که در آن کمیت یعنی افزایش‌و کاهش طبع منظوررا ثبت نمائیم .

پس ازآنکه این جدول ها بمشاهده و تجربهٔ دقیق گوناگون با استقصای کامل تنظیم‌شد از آنرو باستقراءِ میپردازیم یعنی ازمواد جزء که جمع‌آوری کرده ایم‌قاعده ودستور[5] یعنی احکام‌کلی در میآوریم وچنانکه گفتیم البته در استقراء دقت وتأمل تمام بکار میبریم . مواد را بسیار زیر وروميکنیم ومورد رد وقبول و اثبات قرار میدهیم . آنچه را که براستی قابل استفاده است[6] میگیریم و باقی را دور میاندازیم . شتاب وبلند پروازی نمیکنیم تا سرانجام احکام‌کلی جامع ومانع بدست بیاوریم وصورت یعنی شرایط لازم ایجاد طبع یا طبایعی را درجسم‌خاصی معلوم سازیم .

چنانکه پیش‌ازین گفته ایم کتاب احیاءالعلوم بیکن ناقص مانده وحتی ارغنون جدید که یك جزءِ آن کتاب میباشد نیز بانجام نرسیده ولیکن همین ناقص گنجینهٔ از نکات و دقایق است که در مسطورات فوق نمونهٔ بسیار مختصری از آن آوردیم تا اصول تعلیمات فیلسوت انگلیسی

---

(۱) Tables de Coord natior - (۲) Table de présence

(۳) Table d'absence

(٤) Table de degrés et de comparaison - (٥) Axiomes

(٦) Exemples privilégiés

وسیلهٔ سیروسیاحت میجست چنانکه چندی بعد از هلاند بآلمان رفت.

هنگام توقف درهلاند واقعه کوچکی او را دوباره بتفکرات علمی مشغول کرد یعنی روزی اعلانی بدیوار دید مشتمل بر طرح یک مسئله ریاضی که بنا بعادت آنزمان در آن سرزمین فضلا مسائل علمی طرح و اعلان میکردند تا اهل ذوق بحل آنها بپردازند دکارت زبان هلندی درست نمیدانست از دیگری که مشغول خواندن اعلان بود در خواست کرد مسئله را باو بگوید آن کس ازاهل علم بود و بکمان[1] نام داشت و گفت میگویم بشرط آنکه اگر مسئله‌را حل کردی بمن بنمائی.دکارت اینکاررا کرد و بکمان که گمان نداشت جوان برحل مسئله توانا باشد از استعداد ریاضی اودرشگفت آمد وبا او دوست شد وترغیبش کرد که‌از اشتغال بعلم تن نزند ودکارت این پندرا پذیرفت تا آنکه شبی ازشبهای پائیز (ظاهراً دهم‌ماه‌نوامبر ۱۶۱۶)در نوبورگ[2] ازشهرهای آلمان‌در حالی که در کنار آتش تفکر میکرد روش علمی تازهٔ بر اومکشوف شد و همان شب سه‌مرتبه خوابهائی دید وتعبیرآنها را چنین کرد که خداوند اورا بدنبال کردن آن رشته ازتفکرات گمارده است اما بازسیاحت را رها نکرده درآلمان ومجارستان و ایطالیا و شاید دانمارك و لهستان گردش نمود ومدت نه سال بسیر آفاق وانفس اشتغال وبادانشمندان ملاقات و گفتگو ها داشت سرانجام عشق فراوان بکسب معرفت وتحقیقات علمی ومیل بپرهیز ازمعاشرت ومزاحمت مردم وبیرغبتی بجاه وآوازه او را بر آن‌داشت که گوشه‌نشینی کند‌پس هلاند را که برای او کشور بیگانه‌بود ومیتوانست درآنجا مجرد ازروابط وعلائق باشد برگزید و بیست سال در

(1) Beekmann – (2) Neubeurg

فصل نهم

دکارت

بخش اول

زندگی دکارت و مصنفات او

رنه دکارت(۱) درلاهه(۲) ازشهرهای کوچك فرانسه درسال ۱۵۹۶ زاده است پدرش ازقضاة و نجبای متوسط بود . طبع کنجکاوی و محققی او اززمان کودکی نمایان شد و پدرش او را فیلسوفك میخـواند . دورهٔ تحصیل آنزمان رادرمدرسه لافلش(۳) که ژزوئیت ها(٤) اداره میکردند درهشت سال طی کرد چندی هم بعلم حقوق وطب پرداخت و چون بسن بیست رسید متوجه بنقص تربیت علمی خویش گردید و بنابر جهانگردی گذاشت .

حوزه ودوایر سیاسی و نظامی فرانسه در آن هنگام آلوده بدسائس وبا طبع سنگین دکارت ناسازگار بود پس آهنك کشورهای دیگر نمود وداخل در لشگریان رئیس جمهوری هلاند شد زیرا که آن زمان دولتها لشگر ملی نـداشتند واز همه قبایـل وامم سپاهی وفرمانده بمـزدوری میگرفتند اما منظور دکـارت نه جنك کردن بود نه مزد گـرفتن بلکه

---

(۱) René Descartes (۲) La Haye با پایتخت هلاند اشتباه نشود.

(۳) La Flèche ازشهرهای کوچك فرانسه است- (٤) Jésuites یا Compagnie de Jésus خدمتگذاران دیانت مسیحی میباشند که پس ازظهور "مذهب پرتستان برای حفظ وتحکیم مذهب کاتولیك جمعیتی تشکیل داده وسیلهٔ پیشرفت کار خود راتربیت جوانان وتأسیس مدارس دانسته اند ومدرسان وفضلای آن جمعیت معروف اند .

را بچاپ برساند در آن هنگام غوغای‌محا کمهٔ گالیله بلند شد وخبر رسید که آن دانشمند بسبب اظهار عقیده بحر کت زمین مبغوض اولیای دین شده ودر محکمهٔ شرع محکوم گردیده است (سال ۱۶۳۳) دکارت چون ستیزه با اهل دیانت وغوغای مذهبی را خوش نداشت باتأسف بسیار از نشر کتاب خود منصرف گردید و چهار سال پس از آن واقعه کتاب دیگر بچاپ رسانید موسوم به«گفتار درروش درست راه بردن‌عقل وطلب حقیقت‌درعلوم مذیل‌به سه‌رساله در مناظرومرایاو کائنات‌جووهندسه(۱)»

مندرجات این کتاب‌همه نتیجه تحقیقات‌وتفکرات شخصی‌دکارت بودو این نخستین کتاب علمی وفلسفی است که بزبان فرانسه نوشته‌شده زیرا که پیش ازآن در سراسر اروپا فضلا نوشته‌های خود را بزبان لاتین مینوشتند از همین رو تصنیف مزبور درنزد عامه بسیا دلچسب واقع شد. مسائلی که در بابهای سه گانه‌آن کتاب بحث شده سپس موضوع تحقیقات سشمار گردیده و کم وزیاد بسیار پیدا کرده و تصانیف مکمل تر در آن مباحث نوشته شده که هم اکنون درمدارس متداول است وبنا بر این‌آن سه باب که اصل بود کهنه ومتروك گردیده ولیکن مقدمه کتاب چون مشتمل برسر گذشت روحانی دکارت و اصول عقاید فلسفی وبیان روش علمی او میباشد از لحاظ تاریخی باهمّیت واعتبار خودباقی مانده وپس‌از سیصد سال هنوز یکی از معتبر ترین کتابهای علمی فرانسه بشمار میرود وموضوع مباحثه وتحقیق دائمی فضلا وحکما میباشد ونام آنرا باختصار «گفتار در روش» یا تنها گفتار میگویند جز اینکه‌آن رساله‌چون کتابی

(۱) – Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences suivi de trois traités : la dioptrique, les météores et la géométrie .

نقاط مختلف آن دیار زیست کرد . امور مالی خود را در فرانسه بیکی از دوستان وا گذاشت که اداره کند و در واقع پیشکار او باشد . برای پیشکاری امور علمی هم یکی از دوستان فرانسوی را اختیار نمود که مرسن[۱] نام داشت و از فضلای عصر و مانند خود دکارت از تربیت یافتگان مدرسهٔ لافلش بود و نوشت و خواند دکارت با مرسن مهمترین سرچشمه آگاهی بر احوال دانشمند و تحقیقات علمی و عقاید فلسفی او میباشد .

در خلوت انزوای هلاند دکارت فارغ از امور زندگانی روزگار را وقف امور علمی کرد . جز با اهل فضل معاشرت و غیر از مرسن و معدودی دیگر با کسی مکاتبه نداشت . شبانروزی ده ساعت میخوابید و هر روز مدتی میان مردم بآزادی گردش میکرد درحالی که کسی او را نمیشناخت که مزاحم او شود . گوشت کم میخورد و شراب کمتر مینوشید . بکار های مردم مداخله و بامور سیاسی و دولتی بهیچوجه عنایت نداشت . تحقیقات علمی او بیشتر بتفکر و تجربهٔ شخصی بود نه بخواندن کتاب و چنانکه خود گفته در کتاب جهان مطالعه میکرد یعنی سیر و تأمل در آثار طبیعت و چگونگی خلقت مینمود و یکی از دوستانش حکایت کرده است که روزی بدیدن او رفته بودم خواهش کردم کتابخانهٔ خود را بمن بنمایدمرا به پشت عمارت برد گوسالهٔ دیدم پوست کنده و تشریح کرده بود و گفت بهترین کتابها که غالباً میخوانم از این نوع است .

پس از آنکه چهار سال در هلاند بامور علمی اشتغال ورزید تصنیفی حاضر کرد موسوم به «عالم»[۲] و آن بیانی بود از کلیهٔ خلقت و یکی از اصول عقایدی که در آن اظهار نموده حرکت زمین بود و میخواست آن تصنیف

Le Monde (۲) - Père Mersenne (۱)

نتیجه قوهٔ عقلیه هم فلسفه‌است وفلسفه سه موضوع دارد خدا و طبیعت و انسان .آ نچه راجع بخدا میشود علم‌الهی‌است . طبیعت موضوع حکمت طبیعی است که ریاضیات را ملحق بآن مینماید واماآ نچه راجع بانسان است نیز منقسم بچند شعبه است که مربوط بتن و روان میشود مانند پزشکی وهنرهای زیبا و ورزش ومنطق و اخلاق و غیر آ نها و همچنین مربوط بزندگانی اجتماعی‌مردم که آ نرا علم مدنی‌مینامد و برای رشته های سه گانه فلسفه که علم الهی‌وعلم‌طبیعی وعلم بشرباشد مانند درخت شاخه‌های فرعی‌بسیارقرارمیدهد ویك تنه‌هم‌برای‌آن قائل است که همه متفرّع‌ازآن‌میباشند وآ نرا فلسفهٔ اولی میخواند ومنظورش احکام‌اولی و اصول ومبانی علوم است .

در ضمن بیان تقسیم علوم محقق انگلیسی نسبت بهریك از آ نها تحقیقاتی نموده ورایها وعقیده ها اظهار کرده که برای پرهیز ازدرازی سخن ازآ نها خودداری میکنیم چه‌آن گفته هاالبته همه درست نیست و محل استفاده هم‌نمیباشد وآ نچه ازتحقیقات فرنسیس بیکن اهمیّت دارد مخصوصاً آ نست که درارغنون‌جدید بیان کرده وآن کتاب مشتمل بردو باب است درباب نخستین علم و حکمت قدیم را مورد انتقاد قرار میدهد وخطا وناقص بودن و بیحاصلی وبی‌ثمری آ نرا بازمینماید و درباب دوم طریقه وروشی ر که در کسب علم درست میدانسته است نشان میدهد و ماحصل‌آن تحقیقات ازاینقرار است .

کسانیکه تاکنون‌بعلم وحکمت پرداخته‌اند یاحظّ نفس خود را درنظرداشته اند یا کسب مال یاطلب شهرت واعتبار وبرتری بردیگران

مستقل نبوده و دکارت آنرا بقصد دیباچه یا مقدمهٔ تصنیف علمی خود نگاشته است در بیان مطالب غایت ایجاز و اختصار را روا داشته و غالباً باشاره گذرانیده است چنانکه بعضی از عبارات نامفهوم و رویهمرفته اگر بنظر سطحی نگریسته شود چندان جلوه نمیکندو برای فهم مطالب آن باید بکتب دیگر او وحتی نامه هائیکه بدوستان نوشته و در آنها افادات علمی کرده مراجعه نمود.

پس از نشر آن کتاب دکارت درظرف هفت سال دو تصنیف دیگر نیز بچاپ رسانید یکی تنها در مباحث مابعدالطبیعه موسوم به «تفکرات درفلسفهٔ اولی[1]» و دیگری در کلیهٔ حکمت الهی وطبیعی موسوم به «اصول فلسفه[2]» واین جمله درواقع بمنزلهٔ شرح و تفسیر بخش چهارم و پنجم رسالهٔ گفتار میباشد وچون فضلای معاصر اعتراضها بر دکارت نموده و بر بعضی از آراء او اشکال کرده بودند جواب آنها را هم نوشته دنباله کتاب «تفکرات» قرارداد.

انتشار این تصانیف آوازهٔ دکارت رابلند کرد کم کم فضلا متوجه شدند و گروهی از اهل ذوق نسبت باو ارادت ورزیدند یا در تحقیقات علمی با او مشارکت ودستیاری کردند اما آنچه از آن میترسید و پرهیز داشت نیز واقع گردید باین معنی که یکی از معتقدان اورژیوس[3] نام که در یکی از دارالعلمهای هلاندمدرس بود ومخصوصاً از تحقیقات طبی دکارت استفاده کرده بود رایهای او را باذوق وشوق تمام در ضمن درس بیان میکرد. معلم الهیات همان دارالعلم وئسیویس[4] نام که کشیش و واعظ

(۱) Méditations touchant la philosophie première

(۲) Les principes de la philosophie - (۳) Regius (٤) Voétius

کسب علم قرارداده بودند درحقیقت وسیله نیست مجهولات ببرهان قیاس که جزء اصلی منطق است معلوم نمیشود وحقیقت از آن مکشوف نمیگردد. فایدهٔ منطق الزام واسکات خصم است درمباحثه وراسخ کردن خطاهائی که بذهن وارد شده است زیرا کشف حقیقت تنها بتعقل وقیاس واستخراج جزئیات از کلیّات میسر نیست بلکه باید در جزئیات مطالعه نمود و معلومات جزئی را بترتیب و تسلسل در آورد و از آنها استخراج کلیّات کرد و مادام که بمطالعهٔ جزئیات و استقراء پی بحقایق امور برده نشده استدلال و تعقل بی‌مأخذ وبی بنیاد و مبتنی برتخیلات و موهومات است و علمی که از آن نتیجه میشود توجیه و تحقیق واقعیات نیست مجعولات و موضوعات ذهن خود ماست و با احوال حقیقی طبیعت مناسبتی ندارد .

موانع کشف حقیقت

برای انسان درتحصیل، علم مشکلات وموانعی درپیش است که باید ازآنها بپرهیزد ومهمترین آنها خطاهائی است که ذهن مبتلای آنهاست ونظر باینکه آن خطاها مایهٔ گمراهی انسان است بیکن آنرا بت میخوانند و بچهار قسم منقسم میکند .

بتهای طایفه

قسم نخستین بتهای طائفه ایست یعنی خطاهائی که ازخصایص طبع بشراست زیرا همچنانکه درآئینه معوج و ناهموار اشعهٔ نور کج ومنحرف میشود وتصاویررا زشت وناهنجار میسازد در ذهن انسان هم محسوسات ومعقولات تحریف وتضییع میشوند مثلا ذهن مایل است که همهٔ امور را منظم وکامل بداند ومیان آنها مشابهت های بیجا قائل شود چنانکه چون دائره و کره را می

منظور حقیقی از علم

در مباحثه ومناظره یعنی غرض شخصی درکار بوده است وحال آنکه مقصود اصلی از علم باید قدرت یافتن بر عمل باشد برای سود رسانیدن بنوع بشروانیکه گفته‌اند منظور از دانشجوئی رسیدن بمعرفت حقیقت است سخنی‌تمام نیست چه علمی که از آن استفاده عملی‌نشود چه حاصل دارد؟ البته حصول علم‌معرفت حقیقت راهم در برخواهد داشت واین نتیجهٔ بزرگی‌است که بدست میآید ولیکن منظور نخستین باید تحصیل قدرت باشد یعنی‌انسان بمشاهده و تجربه و مطالعه در امور طبیعت از قوانین آن امورآگاه میشود وچون آن قوانین را بدست آورد از آنها پیروی مینمایدو برطبیعت چیره میشود قوانین طبیعت را بمقتضای نیازمندی خویش استخدام میکند وآنرا تابع اراده خود میسازد باختراعات نایل میشود وزندگانی خویش را بهبودی میدهد و از اینرو بعقیده بیکن طبیعیّات ازهمه علوم مهم تراست ومنظور نظر باید باشد وآنرا مادرعلوم میخوانند و عدم توجه بآنرا یکی از علتهای اصلی رکود و خمود علم میشماردو روشی که برای کسب علم پیشنهاد میکند بیشترمتوجه آنست هرچند ادعای خود او اینست که آن روش راجع بسراسرعلوم و مطلق حکمت است.

دانشمندان پیشین روشی درست نداشته و ازعلم نتیجهٔ قابلی نگرفته‌اند هر نتیجه هم بدست‌آمده برسبیل اتفاق بوده است یکی اینکه

روش غلط پیشینیان

شیوهٔ علمی‌آنها چنان بوده که نتایج عملی ازآن حاصل نمیشده است دوم اینکه برای رسیدن بمعلومات از راهی نمیرفتند که بمقصود برسند چه منطق که‌آنرا وسیلهٔ

و برخی درپی کلیات وحال آنکه هردو را باید درنظر گرفت وهمچنین.

قسم سوم بتهای بازاری‌است یعنی خطاهائیکه برای مردم ازنشست وبرخاست یکدیگر دست میدهد بواسطه نقص و قصوری که در الفاظ و عبارات هست‌چه آنها را عامه وضع کرده اند واز روی تحقیق نبوده است. بسیاری از الفاظ هست که معانی آنها درخارج موجود نیست مانند بخت و اتفاق و افلاك وبا معانی آنها مجمل ومشوش است‌وروشن‌وصریح نیست مانند جوهر و عرض ووجودوماهیّت‌و کون وفساد وعنصر ومادّه وصورت وغیرآنها وباین واسطه مطالب‌درست‌مفهوم نمیشود وتصورات غلط برای‌مردم‌دست‌میدهد.

بتهای بازاری

قسم چهارم بتهای نمایشی است یعنی خطاهائیکه از تعلیمات و استدلالهای غلط حکما حاصل میشود ودر این مقام بیکن هر مذهبی از مذاهب حکما را پردهٔ نمایشی میخواند و آن مذاهب‌را سه‌قسم میشمارد یك قسم را سفسطی (۱) یا نظری مینامدوآن چنان است که فیلسوف بعضی‌امورمتداول را گرفته و بدون اینکه در حقیقت ودرستی آنها دقت کند بنبان قرارداده و بر آن اساس خیال‌بافی میکندوبهترین نمونهٔ آن‌حکمت ارسطوست که منطق را مأخذ علم گرفته و همه مسائل را بقیاس معلوم مینماید و حتی در طبیعیات هم اگر تجارب و مشاهداتی کرده باشد برای آنست که نتایج آن‌ها را باصول متخذهٔ خود منطبق و سازگار سازد.

بتهای نمایشی

اقسام حکمت در قدیم

حکمت سفسطی

قسم دوّم حکمت تجربی (۲) است که‌برعکس قسم اول برتعقل واستدلال

(۱) Philosophie sophistique - (۲) Philosophie empirique

پسندد حکم بکرویت جهان ومستدیر بودن حرکات اجزاء آن مینماید ونیز درهرچیز قیاس بنفس میکند و برای همه امور علّت غائی میپندارد ونیز درهر امر بدون تحقیق وتأمل عقیده ورائی اختیار میکند و برای درستی آن همواره مؤیدات میجوید و بمضعفات توجه نمینماید مثلا یك بار که خواب با واقع تصادف میکند مأخذ میگیرد اما صد بار که واقع نمیشود بیاد نمیآورد وبعقایدی که اختیار کرده پابند ومتعصب میگردد وغالباً انصاف را ازدست میدهد و ازروی عواطف و نفسانیّت حکم میکند غرور و نخوت وترس وخشم وشهوت درآراء او دخالت‌تامه دارد. حواس انسان هم که منشاءِ علم اوست قاصر است وبخطا میرود وحاضر نمیشود که بتامل‌وتعمق خطای آنها را اصلاح کند. ظاهر بین است وبعمق‌مطالب نمیرود بجای اینکه امور طبیعت را تشریح کند همواره بتجریدات‌ذهنی میپردازد وامور تجریدی وانتزاعی ذهن خودرا حقیقت می پندارد.

قسم دوم بتهای شخصی است یعنی خطاهائیکه اشخاص بمقتضای طبیعت اختصاصی خود بآن دچار میشوند مانند اینکه هر کس بامری دلبستگی‌پیدا میکند وآنرا مدار ومحورعقاید خود قرار میدهدچنانکه ارسطو شیفتهٔ منطق شده بود وفلسفهٔ خودرا بر آن مبتنی ساخت. و ذهن بعضی کسان متوجه مشابهتها و جمع امور است وبعضی دیگر همواره باختلافات وتفریق توجه دارند. بعضی طبعا درهرباب حکم جزمی‌میکنند برخی تردید وتأمل دارند تا آنجا که شکاك میشوند جماعتی عاشق‌قدما هستند و گروهی پیشبنیان راناچیز شمرده بمتأخرین‌میگرایند غافل از اینکه زمان نباید منظورنظرباشد هر کس حقیقت گفته باید قبول کرد خواه قدیم باشد خواه جدید و نیزبعضی اذهان همواره دنبال جزئیات‌است

فرودین بمراتب میانگین روند تا بتوانند از روی اطمینان و درستی بمقامات برین ودربافت اصول نخستین و کلیات برسند و نسبت بمتأخرین میگوید آنها بنده متقدمین شده‌اند آزاد نیستند و از خود رأی ندارند. هرچه دارند آنست که در کتابها ودفترها مقیّد است و مشغول زیرورو کردن آنها ومجادله ومباحثه در آن نوشته ها میباشند وموقع ومجالی برای ایشان نیست که بمطالب تازه بپردازند واز رسیدن بکشفیات تازه مأیوسند واگر بیچاره‌ئی هم سخنی بگوید که تازگی داشته باشد غوغا بلند میکنند و حمایت دین را پیش میکشند چه ارباب دیانت غالباً دشمن حکمت طبیعی بوده اند از آنجهت که مسائل علمی را با امور دینی آمیخته کرده اند ومیترسند اگر علم ترقی کند عقایدی مخالف تفسیرات و تأویلاتی که ایشان در اصول دین کرده اند ظهور نماید یا بنیاد دین بهم بخورد و این دلیل بر آن است که ایمان بعقاید دینی خویش ندارند تزویر میکنند ومیخواهند مردم در نادانی بمانند تا آنها ارجمند باشند ولیکن دین امری ایمانی است و مربوط بعلم دنیوی نیست واگر غرض فاسد در کار نباشد وبدیدهٔ حقیقت جوئی نگریسته شود مسلم خواهد شد که علم ناقص ممکنست مردمان را از دین وخدادور کند اما کمال علم البته انسان را بخدا بازمیگرداند.

احوال متاخرین

پس از تشریح عیب ونقص و اشتباهها ئیکه در کار محصلین علم بوده است فیلسوف انگلیسی میپردازد بطریقهٔ صحیحی که برای رسیدن بمقصود یعنی حصول عِلمی که مایهٔ توانائی برعمل باشد درنظر داشته‌است و از پیش خاطر نشان میکند که قصد ندارد حکمت را تباه کند بلکه

کمتر تکیه دارد و عملیّات و تجربیّات را بیشتر مأخذ میگیرد و در مقام تشبیه حکمای قسم اول نظیر عنکبوت میباشند که دائماً از مایهٔ درونی خودتار می تنند و پردهٔ سست بی اساسی میبافد و حکمای قسم دوم مانند مورچه اند که همواره دانه فراهم میکند و تصرفی در آن نمی نماید و حال آنکه حکیم واقعی باید مانند زنبورعسل باشد یعنی همچنانکه زنبور مایه‌را از گل و گیاه میگیرد و بهنرخود از آن انگبین میسازد حکیم هم باید مایهٔ علم را از تجربه و مشاهده گرفته بقوّه عقلی از آن حکمت بسازد.

حکمت تجربی

قسم سوم از حکمت آنست که بر منقولات و احساسات و عقاید مذهبی مبتنی میباشد مانند تعلیمات فیثاغورس و افلاطون و کسانیکه خواسته‌اند از روی سفر تکوین و کتاب ایوب و کتابهای دیگر توراة فلسفه بسازند و حتی از ارواح و جن و پری اخذ معلومات نموده اند و این قسم را فلسفه موهوماتی (۱) میخوانند.

حکمت موهوماتی

روی همرفته بیکن بفلاسفهٔ یونان خاصه ارسطو و افلاطون چندان اعتقادی ندارد و از ایشان بازعلمای متقدم بر سقراط را بیشتر می پسندد از آنجهت که بامور طبیعت توجه داشته اند و نسبت بسایرین میگوید همه سفسطی و جدلی و لفاظ بوده اند و بجای اینکه مشهودات و محسوسات را مأخذ علم قرار دهند بقیاسات پرداخته اند. در استخراج احکام کلیه عجله نموده و از جزئیات دفعة باصول اولیه پرواز کرده اند و از مراحل متوسطه طفره زده‌اند و حال آنکه میبایست در جزئیات بیشتر دقت کنند و بتدریج پیشرفته از مراحل

عیب کار قدما

(۱) Philosophie superstitieuse

بنام حمایت دین وحکمت ارسطو بمخالفت رژیوس یعنی در واقع بمعارضهٔ دکارت برخاست وهنگامه برپا کرد وموقعی بدست آورده گریبان درید وخاك برسر نمود وعلم تکفیر بر افراشت. رژیوس بیچاره از مدرّسی باز ماند و دکارت برسر زبانها افتاد و متهم شد به اینکه کارکن فرقهٔ ژزوئیت است تا مذهب پرتستان را خراب کند وبعضی دیگر گفتند برای اثبات وجود صانع دلایل ضعیف میآورد تا بنیادخداپرستی را در نزدعوام متزلزل سازد. هیئت مدرسان دانشگاه هم حکم بطلان تعلیمات دکارت را صادر کردند دراین هنگام دیدا گر خاموش بماند امر مشتبه میشود وسخن مدعیان بکرسی می نشیند. دعاوی ایشان رارد کرد وسخرّیه‌قرار داد و ئسیوس دست بر نداشته بدیوان عدالت دادخواهی نمود وحکم غیابی صادر شد. کم مانده بود دکارت را تبعید کنند و کتاب هایش را طعمهٔ آتش سازند مطلب راباسفیر فرانسه درمیان گذاشت واو برئیس جمهوری متوسل وحکم محکمه توقیف شد پس از دو سال دیگری از متعصبان دامن بکمر زد که دکارت را بمذهب پرتستان درآورد دانشمند از مباحثه و مناقشه دوری جسته درجواب گفت مذهبی را که دایه‌ام بمن آموخته‌ازدست نمیدهم ودر موقع دیگر گفت از مذهب پادشاهم نمیخواهم سر پیچی کنم. این امتناع دکارت از پیروی مدعیّان باز نزدیك بودغوغا بلند کند دوباره دست بدامن رئیس جمهوری شدند واز ماجرا جوئی جلو گیری کردند.

باآنکه تحقیقات دکارت در مسائل علمی وفلسفی بسیار غامض بود چون مطالب را باکمال روشنی ادا میکرد بیشتر مردم میفهمیدند وبدرك آنها مشتاق میشدند چنانکه بسیار کسان بسبب خواندن مصنفات او خواهان علم گردیدند و کتابخانه وآلات وادوات علمی فراهم کردند و

مقصود بیکن

میخواهد آنرا از راه کج بر گردانیده براه راست بیاورد و تکمیل کند و نیز مذهب فلسفی تازه نمی آورد بلکه راه تحصیل علم را بدست میدهد و شکاک و سوفسطائی هم نیست زیرا که آنان حصول علم را غیر ممکن و حس و عقل را عاجز میدانند و لیکن او علم را ممکن میداند و میخواهد برای تحصیل آن بحس و عقل دستیاری کند تفکر و استدلال بیمایه و خیال بافی را کنار بگذارد و بمشاهده و تجربه برای فکر و عقل مایه فراهم کند .

اما روش بیکن چنانکه تا کنون چندبار اشاره کرده ایم اجمالا عبارتست از مشاهده[۱] و تجربه [۲] در امور طبیعت که بآن وسیله جمع

بیان روش بیکن

آوری مواد شود و استقراء[۳] که در آن مواد قوهٔ تعقل بکار رود و برای اینکه مطلب روشن گردد قدری بتفصیل میپردازیم .

کسب علم برای تحصیل قدرت است بر تصرف کردن در طبیعت یعنی تغییر و تبدیل اجسام .

قدرت بر تصرّف در طبیعت اینست که در جسم معیّنی که دارای طبایع[٤] خاصی (یعنی خواصی) میباشد طبع یا طبایع تازه ایجاد کنیم مثلا سیم را که سفید و سبك و دارای خواص معینی است زرد و سنگین و دارای خواص زر بنمائیم .

علمی که ما را دارای این قدرت میسازد آنست که صورت [٥] یا منشاء طبایع را برما مکشوف کند .

Natures (٤) - induction (٣) - Expérience (٢) - Observation (١)
Forme(٥)

سه سفر بپاریس رفت ومورد تکریم ابناء وطن شدلیکن هیچ گاه اوضاع آن کشور را از جهت آرامی وامنیت با احوال خود ساز گار ندیده بهلاند بر گشت تا اینکه ملکهٔ سوئددختر گوستاو ادلف (۱) پادشاه نامی آن کشور که کریستین (۲) نام داشت او را بدربار خود دعوت نمود و او ملکه با فضل و کمال بود ومصنفات وبعضی از مراسلات دکارت را دید واز ارتباط او با پرنسس البزابت نیز آگاه شده عوالم همچشمی بر ذوق علمی مزید گردید ویك چند خواست مشکلات فلسفه دکارت را پیش خود حل کند نتوانست پس بتوسط سفیر فرانسه دانشمند را نزد خود مهمان خواند.

دکارت را هم جاذبهٔ لطف مصاحبت ملکه با کمال وشوق دیدن کشور و ملت ودربار تازه وتکمیل سباحت آفاق وانفس محرّك شد وفایده دیگری نیز در قبول این دعوت تصور نمود و آن این بود که در حمایت یکنفر تاجدار ازشر زحماتی که ازاولیای دین وعلمای تنك نظر وحاسدان دیگر برخود بسم داشت ایمن شود چه آنزمان لوئی چهاردهم پادشاه فرانسه صغیر بود و دربار آن دولت محل دسیسه وخدعهٔ درباریان ومرکز فتنه وفساد شده ود کارت از بزرگان میهن امیدحصول آن مقصود را نداشت. پس درپائیز سال ۱۶۴۹ بپایتخت سوئدرفت وباملکه بمباحثه وگفتگوی علمی وفلسفی مشغول شداماسرمای آن دیار بمزاج دکارت ساز گار نیامد ذات الریه گرفت وبس از نه روز بیماری در سال ۱۶۵۰ بسن پنجاه وچهار در گذشت.

دکارت جاه ومقام ظاهری و آوازه ونام را سزاوار دلبستگی نمیدانست وجز اشتغال بعلم وطلب حقیقت چیزی را برخود روا نمیداشت

Christine (۲) - Gustave Adolphe (۱)

مشغول مباحثه شدند و با دکارت بمکاتبه پرداختند و او با کمال سادگی و مهربانی و اهتمام جواب سؤالات را مینوشت و از جمله کسانیکه در این راه وارد شدند پرنسس الیزابت [1] است که از طرف پدر نوادهٔ فردریك پنجم [2] از پادشاهان آلمان و از طرف مادر نوادهٔ جمز اول [3] پادشاه انگلیس بود. شاهزاده بانو کمال سیرت را با جمال صورت جمع کرده فضل و دانش را دوست میداشت و نسبت بدکارت ارادت پیدا کرد و با او مکاتبه نمود حتی اینکه در کارهای شخصی از او پند میگرفت و بدیدار او نیز مایل شد و دکارت از حسن توجه پرنسس شاد بود و کتاب اصول فلسفه را بنام او موشح ساخت و جمال و کمال او را ستود با شگفتی از اینکه با این زیبائی و نسب عالی دارای کمالات و اخلاق پسندیده نیز میباشد و مراسلات دانشمند با آن شاهزاده مشتمل بر فوايد علمی و تحقیقات اخلاقی بسیار است و قسمتی از بهترین یادگارهای او میباشد و احوال و صفات شخصی او را نمایان میسازد که چه اندازه راستی و صمیمیت و مهر و محبت را با مناعت و متانت و استقلال طبع و اعتماد بنفس واطمینان بروش علمی خویش جمع داشته است. باری گفتگو های فیلسوف باشاهزاده بانو الیزابت منتهی شد باینکه دکارت عقاید خود را در احوال نفس برای پرنسس بصورت کتابی در آورد موسوم به «رساله در انفعالات نفسانی» [4] و آن بزبان فرانسه بچاپ رسید سپس بلاتین ترجمه شد و آخرین تصنیف مهم دکارت محسوب میشود.

اقامت دکارت در هلاند نزدیك بیست سال بود و در خلال این مدت

---

(۱) Elisabeth - (۲) Frédéric V - (۳) بانگلیسی James I و بفرانسه Jacques

(٤) Traité des passions de l' Ame

فصل نهم

و قبایح بحث کنم یا از احوال روح و علاقه او ببدن و چگونگی تکلیف انسانی و لوازم زندگانی دم زنم. همانزمان که بر شکاکان رد مینوشتم شکاکم خواندند هنگامیکه ابطال انکار صانع میکردم خدا نشناسم گفتند پس اگر در اخلاق وارد شوم البته مضل و مفسدم خواهند دانست بهتر آنست که بکسب معرفت اکتفا کنم و از نوشتن و تصنیف دست باز دارم و اندیشه‌های خود را ابراز نکنم مگر بکسانیکه سمت اختصاص دارند و مصاحبهٔ ایشان مایهٔ آزار نیست».

از هرچه اورا از تحقیق و مطالعه باز میداشت گریزان بود و عمر را گرامی تر از آن میدانست که مصروف نشست و برخاست با ارباب دنیا شود.

بعضی بر دکارت عیب گرفته اند که در اظهار عقاید علمی و فلسفی شجاعت نداشته و تقیّه را که در اظهار حقایق جایز نیست رواداشته است ولیکن باید در نظر گرفت که اهتمام واشتیاق او همه باین بود که بی دغدغه و بفراغ خاطر عمر کوتاه را بکشف حقایق صرف کند ودر پی آن نبود که از افادات خویش شهرت و اعتبار تحصیل نماید و هرچند قدر و منزلت یافتن پیش اهل فهم ودانش را دوست میداشت معروفیّت در نزدعوام در نظرش ناچیز بود چنانکه در یکی از نامه های خود میگوید «آنقدر وحشی نیستم که نخواهم اگر از من یاد کنند بخوبی باشد اما خوشتر دارم که هیچ از من یادنکنند واز شهرت بیم دارم چه آزادی و آسایش را محدود میسازد ومن این دوچیزرا بسیار خواهانم وچنان عزیز میدارم که ثروت هیچ پادشاه را با آن برابر نمیدانم». وازسخنان بدیع دکارت که احوال روحیّه اورا بخوبی مینماید اینست که پس از بازگشت از سفر آخری پاریس بیکی از دوستان مینویسد «درهرسه سفر دیدم روزگار با من سازگار نیست ودلتنگی من بیشتر از آنست که هیچکس از من بجز دیدن چهرهٔ من نمیجست گوئی طالبان اقامت من درفرانسه مانند مشتاقان دیدن فیل وشیر وپلنك میباشند از آنجهت که وجود های نادرندنه ازسبب سودی که در آنها باشد» و نیز در نامه دیگر بمناسبت گفتگو از تصنیفی در اخلاق میگوید «ایکاش هیچ نگارش نکرده بودم چه می بینم آسایش رااز من گرفته است. آنزمان که از علوم طبیعی مینوشتم هزار بلا بسرم آوردند پس چه خواهند کرد روزی که از قدر و قیمت واقعی حسنات

و بیرون از آن تعلیمات، مجهولی نیست که معلوم‌شود یا اگر هست معلوم شدنی نیست. عقل بشر آنچه در توانائی اوست در یافته و استادان فن معلومات را درتصانیف خود برای ما ودیعه گذاشته اند و تکلیف ما جز این نیست که علوم را از آن تصنیفها یا کتابهائیکه آنها را شرح و توضیح نماید فرا گیریم و از خود تصرّفی ننمائیم و اگر قوه فکری داریم همواره مصروف ورزیدن همان افکار سازیم و هرجا مشکلی پیش آید رجوع کنیم بانکه پیشینیان چه گفته اند و در میان دانشمندان گذشته کسانیکه مطاعیّت و مسلّمیّت مخصوص داشتند ارسطو وسن‌طماس‌بودند چنانکه عادت براین جاری شده بود که در مسائلی که محل اختلاف میشد هر گاه حجت قاطع میخواستند بیاورند میگفتند استاد چنین گفته است (۱).

بلندی مقام قدما

شك نیست که نتابجی که پیشینیان ازمجاهدات علمی‌خود حاصل نموده وآراء و انظاری که اظهار کرده بودند و شمّهٔ از آنرا دراین کتاب باز نمودیم حیرت‌انگیز است و هنوزهم بنای علم و حکمت بربنیادی است که آن بزرگواران پی‌افکنده‌اند و قدر و منزلت ایشان نزد ارباب بصیرت بهیچوجه کاسته نشده بلکه روز افزون است. ولیکن اشتباه متأخرین در این بودکه علم را تمام شده میدانستند غافل از اینکه علم تمام نصیب هیچکس نشده و نمیشود بلکه بشر درهردرجه ازفهم وفطانت

اشتباه متأخرین

باشد نسبت معلوماتش بمجهولات مانند قطره و دریاست وانسان هر چه بیناتر شود بنادانی خود

(۱) Magister dixit

بخش دوم

مقام علمی و فلسفهٔ دکارت

اگر در مطالب فصول پیش تأمل فرمـوده باشید برخورده‌اید باینـکه دانشمندان یونان دوهزارسال‌پیش از این سررشتهٔ علم وحـکمت را بدست آورده و باندازهٔ قوّه و استعداد خـود آنرا بسط دادند . پس از آنکه سیادت یونانیها و رومیهـا در اروپا متزلزل و برطرف گردیـد در آن اقلیم یـك چـند دانش طلبی بـکلی متروك بود و پس از آنهم که اروپائیان در پی کسب معرفت افتادند معلومات یونانیان را از کتابهای ایشان با واسطه یـا بیواسطه صحیح یا غلط گرفتند با قید اینـکه علم و حـکمت را خادم دین مسیح قراردهند و آنچه با این مقصود سازگار نباشد مطرود و مردود سازند . باین‌ترتیب اصول علمی‌معروف باسـکولاستیك تأسیس‌ودرمدارس و حوزه های علمی اروپا مدار و مبنای تعلیم و تدریس گردید و در ظرف چندین‌قرن ازآن تجاوز نـکردند بلـکه امـکان تجاوز بتصّورشان نمیآمد و اگرهم فکری پیدا میشد که با تعلیمات اسـکولاستیك مـخالفت داشت صاحب‌آن فـکرملعون ومـکفربود شـکنجه وآزارمیدید وبزندان میرفت یا اعدام میـگردید .

نظری بماقبل

نتیجه اینـکه درآن روزگار ازمردمان منسوب بمعرفت جماعتی بنابرمصلحت و اغراض صنفی وشخصی و گروهی از روی عقیدهٔ جاهلانه یا برسبیل تقلید برآن بودند که علم و حـکمت محدودومحصوراست بآنچه قائدان‌قوم میآموزند

جمود در فکر متقدمین

ایشان مانند کپرنیك و کپلر و گالیله بواسطهٔ اکتشافات علمی خود داری نام ومقام ارجمند گردیده ودر ردیف مؤسسان علوم جدید ومحرکهای نهضت علمی اخیر قرار گرفته‌اند با آنکه خودسالك مسلك تازه بودند راهنمای راه نو نشده وانقلابی درافکار نینداخته ومخصوصاً درفلسفه که میتوان آنرا اساس علم و کلید در گنج معرفت گفت حجابی ندریده وروزنهٔ باز نکرده بودند.

***

نخستین کسیکه بر پیکر جهل‌علم نمای اسکولاستیك زخم کاری زد فرنسس بیکن انگلیسی بود که اجمالی از تحقیقات اورا بیان کردیم

نقصهای کار بیکن

اما در کار این‌دانشمندهم بابلندی مقامی که دارد نقصهائی بود ازاین‌جهت که عنایت خودرا بیشتر معطوف علوم طبیعی ساخت و توجه باهمیّت روش استقراء وتجربه ومشاهده اورا ازاعتنا بقوهٔ تفکر بازداشت. علاوه برین همت خودرا مقصور بتخریب بنای پیشینیان و منحرف ساختن اذهان از شبوهٔ قدما والتفات باسلوب تازه گردانید ولی‌خود بکشف جدیدیاتأسیس فلسفه بدیع موفق نیامد.

باین ملاحظات مقام دکارت دانشمند فرانسوی در احیاءِ وتجدید علم وحکمت برتر ازبیکن میباشد وبلندی مرتبهٔ او میان اروپائیان محل اتفاق‌است وتقریباً هیچکس شبهه نمیکند که درتاریخ معارف قرون اخیر میتوان برای این‌دانشمند مقامی نظیر بزرگترین حکماءِ سلف قائل‌شد.

نتایج وآثار وجود دکارت را میتوان بسه عنوان درآورد: نخست چگونگی سلوك و روش و اسلوبی که در کسب معرفت اختیار کرده

بیشتر پی میبرد چنانکه علم بشری را میتوان فقط آگاهی بمجهولات دانست ومنتهای شرافت کسانیکه عالم وفیلسوف خوانده میشوند آنست که ما را بنادانی ما آگاه‌تر سازند یاراهی برای کسب معرفت باز نمایند وبلندی قدر افلاطون و ارسطو بهمین است که دریچهٔ بجانب معرفت گشوده و راهی باز نموده‌اند وخود آنهاهم مدعی وصول بعلم تمام نبوده وحیثیت و اعتبار خودرا درطلب وسلوك درراه کسب معرفت میدانستند وتکلیف متأخرین تنها این نیست که آنچه را متقدمین گفته‌اند فرا گیرند و آسوده باشند بلکه آیندگان باید راهی‌را که گذشتگان باز نموده بپیمایند ودرهای بستهٔ دیگر را که درسر راه دارند بگشایند شاید روزی کاروان معرفت بسرمنزل مقصود رسد و علم بشر باندازهٔ که در طاقت اوست بکمال نزدیك شود .

باری احوال اهل‌علم دراروپا دردورهٔ معروف بقرون وسطی اجمالا این بود که آرا وافکاری محدود ومحصور صحیح وغلط ازقدما دریافته و فکر ایشان در آن دایرهٔ تنك راکد و جامد شده غرور و غرض وتعصب و آلایشهای دیگر نیز برجهل ایشان مزید گردیده واین‌جمله مانع بود از اینکه علم وحکمت باز بسیروسلوك درآید وماننددوره‌هاش نهضت علمی قدیم درشاهراه نشو وارتقا قدم زند .

این کیفیت تا مائه هفدهم میلادی دوام داشت ولیکن چنانکه در فصول پیش‌بیان کردیم درمائه چهاردهم و پانزدهم وشانزدهم جسته جسته

شروع بنهضت

کسانی‌پیدا شدند که بالنسبه فکرمستقل‌داشتند و از جادهٔ کوبیدهٔ اسکولاستیك منحرف شده براههای دیگرافتادند ومعلومات تازه بدست‌دادند ولیکن هرچند بعضی‌از

دراین‌راه نموده است .

ضمناً برمیآید که دکارت‌برای کسب دانش‌روش‌مخصوصی‌اختیار کرده وبهره‌ها ازآن‌برده ومعتقداست که انسان برتحصیل‌علم یعنی فهم حقیقت خلقت ومعلوم ساختن مجهولات توانائی دارد و افراد بشر چـون همه انسانند همـه قوهٔ تعقل‌را کـه وسیله کسب علم‌است یـکسان‌دارند ولیـکن همه آن قوهٔ را یـکسان بـکار نمیبرند چه روش راه بردن عقل در وصول بدانش اهمیت بسیار دارد و آنها کـه بعلم نمیرسند یا گمراه میشوند ازآنست که ازراه راست نمیروند یا از یك اسلوب وآئین پیروی ننموده بی‌رویّه کار میـکنند و بنابرین اگر هم معلوماتی بدست آورند برسبیل‌تصادف وغیرمرتبط بیـکدیـگرو بی‌بنیاد است . ازاینرو بر میآید که‌وسیلـه حتمی کسب علم روش صحیح است و اواین روش را پیدا کرده است .

اهمیت‌روش در کسب‌علم

پیشینیان و مخصوصا اصحاب اسکولاستیك گذشته از اینکه علمشان منحصر دراخذ گفته‌های دیگران بود وتحصیل معرفت راعبارت ازتعلم کتب میدانستند وسیلهٔ کسب علم رامنطق یعنی فن برهان بافته بودند و حال آنکه قواعد منطق با همه درستی و استواری مجهولی رامعلوم نمیـکنند وفایدهٔ حقیقی آن همانا دانستن اصطلاحات و دارا شدن قوهٔ تفهیم و بیان است زیرا که برهان استخراج نتیجه است از مقدمات پس هرگاه مقدمات معلوم نباشد نتیجه نخواهد بود و تنها با قواعد منطقی معلومی نمیتوان بدست آوردو اگر مقدّمات درست در دست باشد نتیجه خـود حاصل است عقل

بیحاصلی منطق

آثار وجود دکارت

یعنی راه تازهٔ که برای طلب علم باز نموده است. دوم اکتشافاتیکه در نتیجهٔ سلوك در آن روش نصیب او شده و تکمیلاتی که در علوم نموده و انقلابی که در ریاضیات وطبیعیّات آورده است. سوم آرائی که درفلسفه اولی اظهار داشته وحکمتی که تأسیس کرده است واینك ما هرسه فقره را بطورخلاصه واجمال بیان خواهیم نمود.

۱- روش دکارت در تحصیل علم

دکارت دربخش نخستین ازرسالهٔ گفتاراظهارمیدارد که از کودکی بتحصیل علم وادب پرداخته و با نهایت شوق وذوق آنچه از علوم و فنون

پی بردن بنادانی

که در عصر او متداول بود آموخته و در صف فضلا قرار گرفته ولیکن چون درست تأمل نموده ازآنجمله چیزی که طبع اورا قانع کند بدستش نیامده و برخورده است باینکه آموختهها همه یا غلط است یا بیحاصل و معلومات مکتسب گذشته از ریاضیات هیچیك یقینی و مبرهن نیست بلکه تخمینی واحتمالی است و اعتقاد بآنها مبنی برحسن ظن و اعتماد بدیگران وپیشینیان است وآنچههم مانند ریاضیّات مبرهن ویقینی است چیز قابلی نیست و نتیجه از آن عابد نمیشود.

پس نخستین هنر دکارت این بود که در زمان غرور جوانی با آنکه در ردیف دانشمندان واقع شد پی بنادانی خود برد و اذعان نمود وبیهودگی و ناقابلی وغلط و غیریقینی بودن علم وحکمت عصر خود را دریافت وبرآن شد که بقوهٔ شخصی خویش طلب علم نماید بعبارت دیگر علم را از سر نوبسازد و رسالهٔ گفتار تقریباً سراسر بیان کوششی است که

بآنجا که رسیدند[۱].

☆☆☆

از آنجا که دکارت علم را فقط بمعلوماتی اطلاق میکند که کاملا مبرهن و یقینی بوده و جای شك و شبهه نسبت بآنها در ذهن باقی نباشد[۲] ریاضیّات را نمونه و فرد کامل علم میداند و معتقد است که برای کشف مجهولات باید بهمان راهی که ریاضیّون پیش میروند کار کرد و بملاحظهٔ اینکه علم جز حاصل عقل چیزی نیست پس همچنانکه عقل انسان یکی است علم هم یکی بیش نیست یعنی علوم مختلف همه بهم مربوط و از سنخ واحدند و شخص عالم باید جامع همه باشد و میتواند باشد و بنابراینکه علم درواقع یکی است پس راه کسب آن هم یکی است یعنی همان روش ریاضی و باین مناسبت دکارت تأسیس علم واحد یعنی علم کل را در نظر داشت و بدلیل مذکور آنرا بعضی اوقات ریاضیّات عمومی[۳] خوانده است

درستی روش ریاضیات

علم یکی است

ریاضیات عمومی و علم کامل

---

(۱) منطق در نزد اروپائیان امروز بردو قسم است نخست همان منطق ارسطوست که حشو وزواید آنرا حذف کرده و ساده و مختصر نموده اند و منطق صوری نامیده اند (Logique formelle) دیگر روش و قواعد و اصولی که برای کسب علوم از زمان بیکن و دکارت بدست آمده و تکمیل شده و اهمیت آن در نزد اروپائیان بیش از منطق ارسطوست و آنرا منطق عملی یا علم بطرق علمی میخوانند (méthodologie)

(۲) از اینقرار تاریخ وسیاسیات واجتماعیات در نظر دکارت علم نیستند ومورد توجه او نمیباشند درواقع همان ریاضیات وطبیعیات والهیات را علم میداند.

(۳) Mathématique universelle

سلیم انسان بفطرت خود قواعد منطقی را بکار میبرد و باینهمه بحث و جدال منطقیان حاجت ندارد و اگر مقدماتیکه دردست استغلط باشد نتیجه هم البته غلط خواهد بود و بجای معرفت ضلالت حاصل خواهدشد و ازهمین رو طالبان علم باآنکه قواعد منطق را بخوبی میدانستند خطا بسیار کرده اند.

دکارت در بیان روش خود همچنین فرنسس بیکن در تأسیس ارغنون جدید عنوانشان این است که منطق تازهٔ وضع کرده‌اند ولیکن نباید این مدعا را باین معنی گرفت که اصول ارغنون باطل شده زیرا که آن اصول علم بچگونگی استدلال واحتجاج و اقامهٔ برهان است و بی عیب و نقص میباشد و باطل شدنی نیست چنانکه امروز هم چون می‌خواهند قواعد قیاس را بدست آورند بهمان اصول میگرایند ولیکن دانشمند انگلیسی و حکیم فرانسوی کوشیده‌اند تا پدیدار سازند که منطق ارسطو وسیله کشف مجهولات نیست و اهمیّتی را که اهل اسکولاستیك بآن میدادند ندارد و نشاید که قسمت بزرگتر اوقات‌خود را در راه معرفت مصروف آن سازند بلکه باید دستور و اصولی بدست آورد که بآن وسیله کشف مجهولات میّسر شود. دستور بیکن که پیش ازین خلاصه کردیم تقریباً منحصر بتجربه و مشاهده بود روش دکارت بیشتر مبتنی است بر کار بردن قوهٔ فکر و نظر در واقع این دو دستور مکمّل یکدیگر میباشند و باهم منافات ندارند و محققان مغرب زمین درظرف سیصد سال گذشته بآن اصول وقواعد گرویدند و رسیدند

شیوهٔ تحلیل آنست که قضیهٔ پیچیدهٔ مشکل را بر گردانند بقضیهٔ ساده‌تر و آسان‌تر ودراین روش مداومت کنند تا برسند بقضیّهٔ که بکلی روشن ومعلوم باشد و مسئله را حل نماید و اگر بریاضیّات آشنا باشید این اشاره را بخوبی درك فرموده و برخواهید خورد باینکه جبر ومقابله بر همین بنیاد گذاشته شده است .

دکارت پیش از نوشتن رسالهٔ گفتارمیخواسته است روش خود را در رسالهٔ خاصی موسوم به «قواعد ادارهٔ عقل»(۱) در ضمن سی وشش قاعده ببان کند ومقداری ازآنرا نگاشته که هم اکنون مورد استفاده‌مباشد ولیکن بعدها ازآن منصرف شده ومعتقد گردیده است که آن روش تعلیم کردنی نیست وتنها بعمل و ورزش ذهن باید آموخته شود پس در بخش دوم رسالهٔ گفتار اصول و اساس روش خود را بچهار قاعده درآورده که بسیار مجمل است و بی‌شرح وبیان بدرستی مفهوم نمیشود .

قواعد روش دکارت

قاعدهٔ نخستین آنست که «هیچ چیز را حقیقت ندانم مگر اینکه برمن بدیهی باشد و در تصدیقات خود از شتابزدگی و سبق ذهن و تمایل بپرهیزم و نپذیرم مگرآنرا که چنان روشن ومتمایز باشد که هیچگونه شك وشبهه درآن نماند» .

این قاعده چندین نکته را متضمّن است : نخست اینکه برأی دیگران نباید اعتماد کرد وهیچ گفتهٔ را نباید حجت دانست و هرمطلب را بایدبعقل خود سنجید. امروز کسی که اوضاع علمی قرون وسطی و آغاز عصر جدیدرا در نظر

استقلال فکر

(۱) Règles de la direction de l'esprit

ولی غرضش از این عنوان آن نیست که علم را منحصر بریاضیّات کند بلکه این منظوررا دارد که همه علوم را باصول ریاضی باید دنبال کرد یابعبارت دیگر موضوعات علمی اموری است از هرقبیل که باصول ریاضی درآید و نسبت بآنها ترتیب و اندازه ملحوظ شود یعنی پس و پیش و کم و بیش داشته باشد بعبارت دیگر تا زمان دکارت هرچه در امور طبیعی تحقیق میکردند همه گفتگو در کیفیت و چگونگی عوارض وجود بود دکارت بنابراین گذاشت که در آن امور هم تحقیق از کمیّت و اندازه بشود وباین اعتباراست که علوم طبیعی هم تابع قواعد ریاضی میشودوعلم کل یا وحدت علم صورت می پذیرد و اززمان دکارت ببعدآن روش در علوم طبیعی باقی مانده و این فقره انقلاب بزرگی است که در علم واقع شده و یکی از نتایج و تأثیرات مهم وجود دکارت میباشد. کسانیکه بعلوم طبیعی جدید آشنا هستند این نکته را بآسانی درمی یابند.

در اسلوب عملیّات ریاضی دکارت طریقهٔ تحلیل را پسندیده است که پیشینیان در هندسه بکار میبردند و متأخرین در حساب نیز معمول ساختند وجبر ومقابله نامیدند و آن چنان است که چون درستی قضیه را بخواهند اثبات کنند

شیوهٔ تحلیل

درآغاز آنرا ثابت فرض مینمایند و نتایجی راکه از آن گرفته میشود بنظرمیآورند و قدم بقدم از یك نتیجه به‌نتیجهٔ دیگر پیش میروند پس اگر نتیجهٔ آخری درست آمد حکم میکنند که قضیّه ثابت است وهمچنین هرگاه بخواهند مسئلهٔ را حل کنند و مجهولی را معلوم سازند نخست آنراحل‌شده میانگارند و نتیجه راملاحظه‌میکنند و کم کم پیش‌میروند تابمعلوم برسند پس اگرآن درست بود مسئله حل‌شده‌است بعبارت‌دیگر

بسائط(۱) اند یعنی اموریکه بسیارساده و روشن ومتمایز باشند (اوّلیات)

امور بسیطه

وذهن نتواند از آنها امور روشن تر و متمایز تر استخراج کند مانند شکل وحرکت وابعاد یعنی عرض و طول وعمق (مثالها ازامور مادی صرف) ودانائی ونادانی و یقین وشك (امور عقلی صرف) ووجود و مدت و وحدت (از امــور مشترك میان مادی وعقلی) وغیر آنها و ادراك عقل نسبت باین قبیل امور یقینی ودرست است وخطا برای ذهن دست نمی‌دهد مگر هنگامیکه میخواهد بنفی یا اثبات حکمی وتصدیقی بکند که در آنصورت سبق ذهن وتمایل وشتاب زدگی مایهٔ گمراهی میشود زیرا که حکم و تصدیق امری است ارادی وبنابراین احوال اخلاقی درآن مدخلیت دارد واختیاررا کاملا به عقل وانمیگذارد .

در اینجا مشکلی پیش می آید که اگر علم را منحصر باوّلیــات و معلومات بدیهی و علوم متعارفه کنیم (یا طبایع بسیط و امور مطلق) که انسان نسبت بآنها علم بیواسطه دارد و بشهود و وجدان در می یابد در آنصورت دائره معرفت ما بسیار محدود خواهد بود زیــرا بسائط در جنب مرکبات وامور مطلق درجنب امور نسبی بسیار محدودند و اگر بنابراین باشد مجهولات را چگونه معلوم خواهیم کرد وعلوم را چگونه خواهیم ساخت .

حل این مشکل از قاعدهٔ دوم شروع میشود که میگوید « هریك

قاعدهٔ تحلیل

ازمشکلاتی که بمطالعه‌درآورم‌تامیتوانم وباندازهٔ که برای تسهیل حل آن لازم است تقسیم باجزاء

(۱) گاهی اوقات هم بسائط را امور مطلق میخوانند (Les absolus) ومرکبات را امور نسبی (Les relatifs)

ندارد این سخن را مبتذل میپندارد ولیکن باید بیادآورد که بهمین حرف ریشهٔ اسکولاستیك کنده شده وعقل نوع بشر آزاد گردیده است.

نکته دیگر اینکه آزادی عقل انسان تنها در مقابل اشخاصیکه آرا واحکامشان حجت شده کافی نیست بلکه هر کس در جستجوی

عدم تمایل

معرفت ازخود نیز باید بترسد یعنی مراقب باشد که عقلش اسیر نفس نشود زیرا که سبق ذهن و تمایل و هواهای نفسانی غالباً عقل را دررّد وقبول بخطا مباندازد و مانع میشود که مطالب رابدرستی بسنجد ودرآنصورت ازروی شتابزدگی بنفی واثبات میپردازد و بگمراهی‌میرود.

اما نکته اساسی این قاعده آنست که دکارت معلوم واقعی آنرا میداند که در نزد عقل بدیهی باشد و دراین مقام اصطلاحی اختیار کرده است که میتوان آنرا وجدان یا کشف یاشهود[۱] گفت ومیگوید معلوم راعقل باید بشهود دریابد (علم صروری) یعنی همچنانکه چشم چیزها را می‌بیند عقل هم‌معلومات را وجدان نماید و آنچه درعلم معتبر است‌شهود عقل است نه ادراك حسی ووهمی زیرا که حس خطا میکند اما آنچه عقل بشهود دریافت و برای او بدیهی شد یقیناً درست است و وجدان امری است فطری و طبیعی که بی احتیاج بتفکر واستدلال درك حقایق مینماید چنانکه عقل هر کس بشهود و وجدان بالبداهه حکم بوجود خویش میکند یا ادراك مینماید که مثلث سه زاویه دارد و کره بیش‌از یك سطح ندارد ودوچیزمساوی بیك چیزمتساوی هستند.

اموری که عقل آنها را ببداهت و شهود و وجدان در می یابد

---

(۱) Intuition

بعلم مرکبات دانسته و تصریح کرده است که انسان تنها دو راه برای

استنتاج مرکبات

حصول یقین دارد نخست شهود یا وجدان نسبت بسائط مطلق وقضایائی که نزدیك بآنها باشددوم استنتاج نسبت بامور و قضایای مرکب بعید و باین وسیلهٔ دوّم وقتی یقین دست میدهد که بدستور فوق عمل شود یعنی نخست اجرای بسیط استخراج شده باشد سپس از آن بسائط بترتیب و تدریج قضایای مرکب بعید را استنتاج نمایند چنانکه حلقهٔ زنجیر را یکان یکان بشهود وعیان میتوان دید و پیوستگی یکی را بدیگری سنجید و در اینصورت نسبت بسراسر زنجیر و پیوستگی آن اطمینان حاصل خواهد بود اگرچه دریك نظر شخص نتواند پیوستگی همه حلقه‌ها را بیکدیگر مشاهده نماید. بالاخره کمال و تمامّیت حصول نتیجه بآنست که خواه در تحلیل و خواه در ترکیب جمیع مراحل امر را بپیمایند واستقصا بعمل آورند و گرنه رشتهٔ استنتاج گسیخته میشود و چنانکه در زنجیر اگر یك حلقه گسست پیوستگی محال خواهد بود در کشف مجهول هم اگر جزئی از اجزاء مهمل ماند و درمرحله از مراحل طفره واقع شد مطلوب از دست میرود

قاعدهٔ استقصا

و نتیجه عاید نمیگردد و این تکمیل مرام را در قاعدهٔ چهارم نموده که گفته است « در هر مقام شمارهٔ (۱) امور واستقصا را چنان کامل نمایم وبازدید مسائل را باندازه کلی سازم که مطمئن باشم چیزی فرو گذار نشده است» .

بیان فوق در توضیح قواعد طریقهٔ دکارت سررشتهٔ مطلب رابدست.

(۱) Enumération که آنرا استقراء (Induction) هم نامیده‌است ولیکن نه این استقرا و نه استنتاج باصطلاح عامهٔ حکما استعمال نشده و نباید اشتباه کرد

نمایم» و این همان عمل تحلیل[۱] است که پیش بیان کردیم. بعبارت دیگر چون مجهول البته امری مرکب و معقد است پس برای معلوم کردنش آنرا بقدری تجزیه کنیم تا بجزءِ بسیط ساده که معلوم است برسیم و گره را بگشائیم.

قاعدهٔ ترکیب

پس از آنکه مبادی واجزاء بسیط یك مسئله مرکب رااستخراج نمودیم میرویم بر سر اینکه مسئلهٔ مبتلا بهای ما چگونه از آن مبادی و بسائط مرکب شده‌است وباین‌روش حقیقت‌مسئله مکشوف خواهد شد یعنی پس ازتجزیه وتحلیل بترکیب[۲] میپردازیم واین عمل همانست که درقاعدهٔ سوم باین عبارت ادا کرده است که «افکار خویش را بترتیب جاری سازم و از ساده ترین چیز ها که علم بآنها آسان باشد آغاز کرده کم کم بمعرفت مرکبات برسم وحتی برای اموری که طبعاً تقدّم وتأخر ندارد ترتّب فرض کنم.»

رعایت ترتیب

دراین قسمت نکتهٔ را که مخصوصاً سفارش میکند رعایت ترتیب است در سیردادن‌ذهن‌ازامربسیط معلوم بامرمرکب مجهول‌یعنی ازبسیط مطلق باید رفت به بسیط نسبی که فی الجمله مرکب باشدواز نسبی‌بنسبی‌تر وبر همین قیاس تا برسیم بمرکب تام که مجهول و مطلوب است و اگر غیر ازین کنند چنانست که از پای عمارت بخواهند بدون وسیلهٔ نردبان بفرازبام روند.

این عمل را دکارت استنتاج[۳] نامیده و آنرا وسیله رسیدن

---

(۱) Analyse- (۲) Synthèse- (۳) Déduction امروزاین‌لفظ را بمعنی قیاس منطقی استعمال میکنند که با مراد دکارت متفاوت است و برای احتراز ازاشتباه استنتاج ترجمه کردیم.

ودراین رشته استعداد مخصوص داشته است وبهترین آثارعلمی او که کهنه ومتروك نشده همان تعمیم روش ریاضی است درطبیعیات وترقیاتی که بخود علوم ریاضی داده است .

توضیح آنکه درزمان دکارت اساس علوم ریاضی مخصوصاً درقسمت حساب وهندسه همان بود که یونانیها بنیاد نهاده بودند بابعضی تصرّفات وتکمیلاتی که فضلای دورهٔ اسلامی در آن بعمل آورده وپارهٔ ترقیات که در مائه شانزدهم میلادی بدستیاری اشخاصی که بعضی ازایشانرا پیش ازین نام بردهایم(۱) حاصل شده بودوروی همرفته میتوان گفت درحساب وهندسه نسبت بآنچه اقلیدس و استادان دیگر یونانی بیادگار گذاشته بودند ابداعی نشده وانقلابی روی ننموده بود .

دکارت در دنباله روش علمی خود که مبنی برتحلیل هندسی قدما وجبر ومقابلهٔ متأخرین بود کامیاب شد که باب جدید در ریاضیّات باز کندوعلمی را که امروزموسوم بهندسهٔ تحلیلی(۲) است اختراع نمود واین فقره یکی ازمراحل مهم ترقی ریاضیّات وتقریباً دارای همان اهمیت اکتشافات فیثاغورس وارشمیدس میباشد.

اختراع هندسه تحلیلی

کسانی که بعلوم ریاضی آشنا هستند میدانند که اساس هندسهٔ تحلیلی براینست که مسائل هندسی راازراه جبرومقابله حل نمایند یعنی بجای آنکه خطوط واشکال بسازند وقوای ذهن رامصروف تخیّل وتفکر درآنها کنند دستورها(۳) ومعادلات جبری رابجای آنها قرارداده وبعملیات جبری مسائل هندسی راحل ومجهولات رامعلوم وقضایا را اثبات نمایند .

(۱) رجوع کنید بصفحه ۱۲۹ و ۱۳۰ -(۲) Géométrie analytque -(۳) Formules

خوانندگان می‌دهد وهرگاه بخواهند بیشتر بحقیقت برسند کلیهٔ مصنفات و نوشته های آن دانشمند را مطالعه فرمایند و یك اندازه آشنائی بعلوم ریاضی هم ضرورت دارد.

درروش دکارت نقصهائی هم دیده میشود وخرده ها بر او گرفته اند که ازاین پس بآنها اشاره خواهیم کرد ولیکن شك نیست که بواسطه این روش دکارت دروازهٔ بزرگی برای علم گشوده و دانش طلبان را رهبری بسزا نموده است مخصوصاً ازدوجهت یکی اینکه متوجه کرده که منطق وسیلهٔ کشف معلومات نیست وبرای معلوم کردن مجهولات روش دیگر لازم است دیگر اصرار وتأکید که همواره داشته است باینکه هر-کس باید خود بحقیقت برخورد واکتفا باخذ وضبط گفته های دیگران نکند و به‌تکرار عبارات قالبی که غالباً زبان میگوید ودل نمیفهمد قانع نشود که آن شیوه ثمری ندارد جز اینکه عقل را در چهار چوب خشك گذاشته و از کار بازمی دارد و معرفت باقی آنانکه پیرو این راهندمانند شعر گفتن کسانی است که طبع شعر ندارند و میخواهند از روی قواعد عروض وبیان و بدیع شاعری کنند و تصریح میکند که اگر کسی تمام قضایا ومسائل علم ریاضی را بیاموزد در صورتی که خود سر رشتهٔ حل مسائل را بدست نیاورده باشد ریاضی نخواهد بود و نیز اگر همهٔ تحقیقات افلاطون وارسطو رافرا گیرد مادام که خود متصرف درتشخیص حقایق نشده «نه‌محقق بود نه‌دانشمند».

۲ــ اکتشافات علمی دکارت و نتایجی که از روش تازهٔ خود گرفته است

ازآنچه گفتیم روشن شد که قریحهٔ دکارت قریحهٔ ریاضی بوده

رموزعلوم ریاضی آگاه اند اهمیّت این اختراعات را میدانند و متوّجه هستند که چه اندازه کاررا آسان کرده است.

از بیاناتیکه کردیم برای خوانندگان تصوراجمالی از هنرمندی دکارت و نظر بلند او در ریاضیات حاصل میشود و بیش ازین در این مبحث سخن را دراز نمی کنیم کسانیکه بریاضیات آشنا هستند مطلب را در مییابند و اگر آشنا نباشند درازی سخن ما جزملالت خاطر ثمری نخواهد بخشید.

اما درطبیعبات آرا وافکاردکارت بیشترجنبهٔ فلسفی داردومناسب ترآنست که درضمن بیان فلسفهٔ او مذکور شود ولیکن اکتشافات او

اکتشافات در طبیعیات

در مبحث نور و مناظر و مرایا دارای برجستگی مخصوص است وتحقیقاتی که درانعکاس وانکسار نور و چگونگی ابصار و بیان حدوث قوس قزح وقواعد تراش و ترکیب بلورهای عدسی برای ساختن دور بین و مانند آنها نموده در ترقی علوم طبیعی دخالت تام داشته است و آنچه از آن تحقیقات درست تراست راجع بانکسار نوراست در عبور از اجسام‌مختلف وهم اکنون قاعدهٔ کهدکارت دراین خصوص کشف کرده‌باعتبارخودباقی است (قاعدهٔ نسبت جیب زاویه تابش و انکسار) و تحقیقات فوق را هم‌آن دانشمند بنا بر همان قوهٔ ریاضی و برطبق روش‌مخصوص خودبعمل آورده است.

• با وجود استعداد فوق‌العادهٔ دکارت درحل مسائل ریاضی‌واعتقادیکه باستواری و درستی ریاضیات داشته است این فن را مقصد قرار نداده و فقط راه‌وصول بعلم دانسته است و پس از ابداعاتی که در جبر و مقابله

بواسطهٔ این اختراع دکارت اشکال را که از مقولهٔ کیف اند بمقادیر تبدیل کرده است که ازمقولهٔ کم میباشند وازطرف دیگر ترتیبی اختیار کرده که نسبت‌ها وتناسبات ومقادیر وعملیاتی که درآنها میشود بخطوط نمودار گردد یعنی کم‌منفصل بکم متصل نموده‌شود واین جمله‌مایهٔ آسانی بسیارشده و بعلمای ریاضی‌بر کشف وحل مسائل‌قدرتی‌تمام بخشیده‌وکلید اختراع شعب دیگر ازعلوم ریاضی گردیده است مانند حساب فاضله و جامعه(۱) که لایبنیس(۲) ونیوتن(۳) آنرا اختراع نموده ووسعت دامنه ریاضی را بپهنای فلك رسانیده‌اید.

تکمیل جبر و مقابله

هندسهٔ تحلیلی اختراعی دکارت اگرچه بیك اعتبار تکمیل وتسهیل هندسه است باعتبار دیگر میتوان آنرا تکمیل جبرومقابله‌دانست‌ولیکن گذشته از این اختراع دراصل جبر و مقابله هم دکارت تصرفات و تکمیلاتی نموده است مانند آسان کردن حل معادلات درجهٔ سوم و چهارم و مخصوصاً ترتیب استعمال حروف وعلامات برای نمودن مقادیروعملیاتی که درآنها باید واقع شود چنانکه بنا براین گذاشته بود که معلومات را بحروف کوچك و مجهولات را بحروف بزرگ(٤) بنماید (امروز معلومات را بحروف اول الفباء و مجهولات را بحروف آخر مینمایند) و اینکه اکنون معمول است قوای اعداد را برقمهای کوچك، مینمایند که‌بالای عدد وطرف‌دست راست گذاشته میشود وبفرانسه‌اکسپوزان(٥) میگویند و ما نماینده میخوانیم از ابداعات دکارت است و کسانیکه از

(۱) Calcul diffèrentiel et intégral - (۲) Leibniz - (۳) Newton

(٤) Léttres majuscules et minuscules - (٥) Exposant

حکمت چیست

ازمعرفت کل آنچه انسان میتواند بداند خـواه برای پیشرفت کار زندگـانی باشد خواه برای حفظ تندرستی یا اختراع فنون ودرجای دیگر میگوید فلسفهٔ حقیقـی جزءِ اولش مابعدالطبیه است وجزءِ دومش طبیعی وبنابراین فلسفهدرختی است که ریشه اش مابعدالطبیعه وتنهاش طبیعی است وشاخهائیکه ازایـن تنه برمیآید علوم دیگر میباشند که‌عمدهٔ آنهاطب واخلاق وعلم‌الحیل (۱) است و نظر بهمین عقیده برخلاف ارسطو وپیروان او که ازطبیعت ابتـدا کرده بما بعدالطبیعه منتهی میشدند دکارت درفلسفه از مابعدالطبیعـه آغاز کرده بطبیعت میرسد بعبارت دیگر آنها ازظاهر بباطن پی‌میبردند دکارت از باطن پی بظاهر برده است.

این مرد هوشمند متوجه بوده است که در عنفوان جوانـی شخص هر اندازه باقریحه واستعداد باشد برای تأسیس حکـمت آمـاده نیست بنابراین پس ازیافتن روش علمی واکتشافاتی که درعلوم نمود چند سالی باز بسیر آفاق وانفس پرداخته ودر کـار جهان تجربه حاصل کرد و یك چنددرهلاند گوشهٔ انزوا گرفته آنگاه بنای نوشتن وتصنیف‌وچاپ‌و نشر معاومات ومباحثهٔ قلمی بافضلای عصر خود گذاشت وفلسفهٔ او ازمجموع آن تصانیف ونوشته ها باید استنباط شود.

بنابرآنچه پیش گفتیم تحقیقات فلسفی دکارت شامـل دو قسمت است مابعدالطبیعه (الهیّات) و طبیعت. آنچه راجع بمابعدالطببعه است

ما بعدالطبیعه و طبیعت

دربخش چهارم«گفتار» ورسالهٔ «تفکرات» وبخش اول رسالهٔ« اصول فلسفه » بیـان کـرده است،و تحقیقات راجع بطبیعت را دررساله های چند قید

(۱) Mècanique

و هندسه نموده و تحقیقاتی که در مناظر و مرایا بعمل آورده و قسمت مهم آنها را در نخستین تصنیف معروف خود که مصدر برسالهٔ گفتار میباشد ثبت کرده است ریاضیات را رها نموده و به تحقیقات دیگر پرداخته است زیرا برخلاف پیشینیان که ازعلم‌فایدهٔ دنیوی نمیخواستند دکارت نیز مانند بیکن معتقد بوده است که باید از علم برای بهبودی زندگانی نوع بشر استفاده کرد و خصوصاً بعلم طب امیدواری بسیاری داشته است که بآنواسطه موجبات تندرستی ودرازی عمر فراهم شود و باین منظور درسالهای آخر زندگانی بیشتر بتشریح بدن و چگونگی اعمال ووظائف اعضا مشغول بود ودراین مسائل هم تحقیقات نیکو نمود ولیکن روزگار باوچندان امان نداد که آنهارا تکمیل کند و کوشش دیگران خواه ازمعاصرین دکارت یا متجاخرین چنان برنتایج افکار او برتری یافته‌است که دراینجا حاجت ببیان تحقیقات او نداریم هرچند در ضمن فاسفه دکارت درکلیات آن مسائل اشاراتی‌خواهیم کرد .

استفاده از علم برای کار دنیا

۳ ــ فلسفهٔ دکارت در الهیات و طبیعیات

کامیابی که دکارت در اکتشافات علمی حاصل نموده و باجمال بیان کردیم‌همه‌درروزگار جوانی وازسن بیست‌تاسی‌دست داده بودولیکن چنانکه پیش از این‌اشاره کرده‌ایم همت بلند او بآن نتایج قانع نمیشد وهمواره درفکر تأسیس فلسفه وحکمتی بدیع و بعبارت دیگر علم کل بود زیرا او نیز مانند قدما نظرداشت باینکه حکمت باید جمع‌معلومات و بیان کلی عالم خلقت باشد چنانکه در بعضی از نوشته‌های خود میگوید فلسفه یعنی خردمندی و خردمندی گذشته از حزم و عقل عبارتست

این قرار نگرفته که من درخطا باشم یا شیطان قصد گمراهی‌مرا ننموده است ؟ و حتی یقین من باینکه دو وسه پنج میشود شاید از شبهاتی باشد که شیطان بمن‌القا کرده است و بنابراین کلیّه افکار من باطل باشد پس فعلا تکلیف من آنست که در همه چیز شك داشته باشم و هیچ امری از امور را یقینی ندانم .

چون ذهن بکلی‌ازقید افکارپیشین رها شد وهیچ معلومی‌نماند که محل اتکاء بوده و مشکوك نباشد متوجه شدم که هرچه را شك کنم

میاندیشم پس‌هستم

این‌فقره‌را نمیتوانم‌شك کنم که شك‌میکنم. چون شك میکنم پس فکر دارم و میاندیشم پس کسی هستم که میاندیشم پس نخستین اصل متیقن و معلومی که بدست‌آمد اینست که « میاندیشم پس‌هستم » این عبارت که « میاندیشم پس هستم » یا فکر دارم پس وجود دارم (۱) در تاریخ فلسفهٔ اروپا باقی مانده و معروفترین یادگار دکارت است . فضلای معاصر او خرده گیری کرده و گفته‌اند با آنکه ببرهان قیاس پشت پا زده بودی دراساس فلسفهٔ خود برهان‌اقامه نمودی وبدون‌اینکه ملتفت‌باشی صغری و کبری ترتیب دادی باین قسم « هرچه میاندیشد وجود دارد و من میاندیشم پس وجود دارم» ولازمهٔ این‌استدلال آنست که پیش از تصدیق بروجودخود دومقدمهٔ دیگر یعنی صغری و کبرای‌سابق‌الذکررا تصدیق کرده باشی پس‌شك دستوری خراب شد واساس‌فلسفه باز باصول منطقی برگشت‌آنهم‌ناقص‌زیرا که کبرای‌قیاس‌خودرا ثابت‌ننمودی. اما دکارت جواب گفته است که این اصل که « اندیشه دارم پس وجود دارم » از

(۱) Je pense donc je suis

نموده وما حصل آنها را در بخش دوم وسوم وچهارم رسالهٔ « اصول فلسفه» مندرج ساخته است .

الهیات

دکارت همچنانکه درروش کسب علم جادهٔ کوبیدهٔ پیشینیان رارها کرده راه تازه درپیش گرفت نسبت بخود علم نیز همین شیوء را اختیار کرد یعنی آنچه را از پدرو مادر و مردم و استاد ومعلم و کتاب آموخته بود نیست انگاشت بساط کهنه برچیده وطرح نودرانداخت پس بنابراین گذاشت که جمیع محسوسات ومعقولات ومنقولات را که در خزینه‌خاطر دارد مورد شك وتردید قرار دهد نه بقصد اینکه مشرب شکاکان اختیار کند که علم را برای انسان غیر ممکن میدانند

شك دستوری

بلکه باین نیّت که بقوهٔ تعقل وبتفحص شخصی خویش اساسی در علم بدست بیاورد و مطمئن شود که علمش عاریتی وتقلیدی نیست . بعبارت دیگری شك را راه وصول بیقین قرار داد و از اینرو آنرا شك دستوری (۱) یعنی مصلحتی خوانده است وگاهی هم شك افراطی (۲) میگوید تا آشکار باشد که عمداً شك را بدرجهٔ افراط ومبالغه رسانیده است . وموجبات شك وتردید در معتقدات را چنین بیان میکند که بمحسوسات اعتبار نیست زیرا حس خطا بسیار میکند و چون در خواب شخص بهیچوجه شبهه در بطلان مشهودات خویش ندارد وحال آنکه یقیناً باطل است پس از کجامیتوان اطمینان کرد که معلومات بیداری همان اندازه بی اعتبار نیست وآیا یقین است که من خودموجودم ودارای جسم وجانم وچگونه میتوان دانست که مشیّت خداوند بر

(۱) Doute méthodiqne - (۲) Doute hyperbolique

این قرار نگرفته که من درخطا باشم یا شیطان قصد گمراهی مرا ننموده است ؟ و حتی یقین من باینکه دو وسه پنج میشود شاید از شبهاتی باشد که شیطان بمن القا کرده است و بنابراین کلیّه افکار من باطل باشد پس فعلا تکلیف من آنست که در همه چیز شك داشته باشم و هیچ امری از امور را یقینی ندانم .

چون ذهن بکلی ازقید افکار پیشین رها شد وهیچ معلومی نماند که محل اتکاء بوده و مشکوك نباشد متوجه شدم که هرچه را شك کنم

میاندیشم پس هستم

این فقره را نمیتوانم شك کنم که شك میکنم. چون شك میکنم پس فکر دارم و میاندیشم پس کسی هستم که میاندیشم پس نخستین اصل متیقن و معلومی که بدست آمد اینست که « میاندیشم پس هستم » این عبارت که « میاندیشم پس هستم » یا فکر دارم پس وجود دارم (۱) در تاریخ فلسفهٔ اروپا باقی مانده و معروفترین یادگار دکارت است . فضلای معاصر او خرده گیری کرده و گفته‌اند با آنکه ببرهان قیاس پشت پا زده بودی دراساس فلسفهٔ خود برهان اقامه نمودی وبدون اینکه ملتفت باشی صغری و کبری ترتیب دادی باین قسم « هرچه میاندبشد وجود دارد و من میاندیشم پس وجود دارم» ولازمهٔ این استدلال آنست که پیش از تصدیق بروجودخود دومقدمهٔ دیگر یعنی صغری و کبرای سابق الذکر را تصدیق کرده باشی پس شك دستوری خراب شد واساس فلسفه باز باصول منطقی بر گشت آنهم ناقص زیرا که کبرای قیاس خودرا ثابت ننمودی. اما دکارت جواب گفته است که این اصل که « اندیشه دارم پس وجود دارم » از

(۱) Je pense donc je suis

نموده وما حصل آنها را در بخش دوم وسوم وچهارم رسالهٔ «اصول فلسفه» مندرج ساخته است.

الهیات

دکارت همچنانکه درروش کسب علم جادهٔ کوبیدهٔ پیشینیان رارها کرده راه تازه درپیش گرفت نسبت بخود علم نیز همین شیوء را اختیار کرد یعنی آنچه را از پدرو مادر و مردم و استاد ومعلم و کتاب آموخته بود نیست انگاشت بساط کهنه برچیده وطرح نودرانداخت پس بنابراین گذاشت که جمیع محسوسات ومعقولات ومنقولات را که در خزینه‌خاطر دارد مورد شك وتردید قرار دهد نه بقصد اینکه مشرب شکاکان اختیار کند که علم را برای انسان غیر ممکن میدانند بلکه باین نیّت که بقوهٔ تعقل وبتفحص شخصی خویش اساسی در علم بدست بیاورد و مطمئن شود که علمش عاریتی وتقلیدی نیست. بعبارت دیگری شك را راه وصول بیقین قرار داد و از اینرو آنرا شك دستوری (۱) یعنی مصلحتی خوانده است وگاهی هم شك افراطی (۲) میگوید تا آشکارباشد که عمداً شك را بدرجهٔ افراط ومبالغه رسانیده است. وموجبات شك وتردید در معتقدات را چنین بیان میکند که بمحسوسات اعتبار نیست زیرا حس خطا بسیار میکند و چون در خواب شخص بهیچوجه شبهه در بطلان مشهودات خویش ندارد وحال آنکه یقیناً باطل است پس از کجامیتوان اطمینان کرد که معلومات بیداری همان اندازه بی اعتبار نیست وآیا یقین است که من خودموجودم ودارای جسم وجانم وچگونه میتوان دانست که مشیّت خداوند بر

شك دستوری

---

(۱) Doute méthodiqne - (۲) Doute hyperbolique

مایهٔ یقین

را عقل روشن و متمایز دریابد حق‌است چنانکه یقین‌من بوجود نفس ازاینجهت میسرشد که‌آنرا روشن و متمایز دریافتم و این حکم برای تحصیل علم دردست من قاعدهٔ کلی‌است و این در واقع عبارت دیگری است از همان قاعدهٔ نخستین از قواعد چهارگانهٔ روش‌تحصیل‌علم که پیش‌ازین بیان کرده‌ایم.

احوال نفس

مقدمهٔ دیگر اینکه بجز نفس آنچه من ادراك میکنم جزاحوال نفس یعنی آنچه برضمیرم میگذرد چیزی نیست و آن یا ارادیات است یا انفعالات یا تصدیق یا تصور. نسبت بارادیات و انفعالات راست و دروغ وخطا وصواب موردندارد وفقط میتوان نیکی و بدی دربارهٔ آنها قائل‌شد. بتصدیقات‌هم اعتمادی نیست زیرا بسیار دیده‌ایم که در آنها خطا واقع میشود. پس این سه قسم از ذهنیات را کنارمیگذاریم وتصورات‌را بنظرمیگیریم یعنی‌معانی‌و مفهوماتی که درذهن‌ماست ومی‌بینیم‌آن معانی‌سه‌قسم ممکن‌است باشند:

تصورات سه قسم است

نخست فطریات(۱) یعنی‌صوری که همراه فکرند یا تحولات فکر یا قاعدهٔ تعقل میباشند. دوم مجعولات (۲) یعنی صوری که قوه متخیله در ذهن میسازد. سوم خارجیات (۳) یعنی آنچه بوسیلهٔ حواس‌پنجگانه ازخارج وارد ذهن‌میشود. تصورات‌مجعول‌را چون‌متخیله‌میسازد میدانیم که البته معتبرنیستند. مفهوماتی‌هم که ازخارج وارد ذهن‌میشوند نمیتوانیم

---

(۱) Idéesinnées بعبارت دیگر تصورات ناشی‌ازعقل که ذاتی انسان است.

(۲) Idées factices که میتوان آنرا تصورات خیالی نامید.

(۳) Idées adventices یا تصورات حسی

ترتیب قضایای صغری و کبری بدست من نیامده بلکه بوجدان و بداهت دریافته‌ام و از روش خود بدر نشده‌ام که تنها معلومات سادهٔ بسیط را که صرف بوجدان ادراك کنم ودر نظرم بدیهی باشد مورد قبول قراردهم .

دکارت میگوید پس از آنکه بهستی خویش مطمئن شدم توجه کردم باینکه چه هستم ودیدم هیچ حقیقتی‌را دربارهٔ‌خود نمیتوانم بیقین قائل‌باشم جز فکر داشتن زیرا تا فکر دارم میتوانم خود را موجود بدانم و اگر فکر (شعور) از من زائل‌شود دلیلی‌بر‌وجود داشتنم نخواهد بود وچون وجودم (یعنی وجود نفس‌یاذهنم) فقط مبتنی برفکرداشتن است و اثبات ابن وجود در حالی میّسر شد که هنوز وجود بدن‌واعضای‌آن ثابت نگردیده پس‌اثبات وجود نفس‌محتاج باثبات بدن ومکان و لوازم دیگر نیست پس‌حقیقت وماهیّت من (یعنی‌نفس‌من) جز فکر چیزی نیست واز کلمات دکارت برمیآید که مرادش از فکر همه احوال ومتعلقات نفس است از حس و خیال و شعور وتعقل ومهر و کین واراده وتصور و تصدیق و غیرآنها و میگوید هر گاه کسی‌مدعی‌شود که مدرکات محسوس‌ومخیّل یقینی‌ترازعلم بوجودنفس یا ذهن است گوئیم چنین نیست زیرا محسوسات و مخیلات را هم ذهن درك‌میکند وخواه حقیقت داشته‌باشند یاتخیل‌صرف باشند دلیل‌بر‌وجود ذهن یا نفس که آنهارا درك‌یاتخیل میکند میباشند ودراین‌خصوص شبهه نمیتوان کرد .

ماهیت نفس

پس‌ازاثبات وجود نفس‌ومتعلقات‌آن نخستین حقیقتی که دکارت خود را براثبات آن توانا دیده وجود صانع است ولیکن مقدمهٔ میگوید درضمن این‌تحقیقات یك اصل‌هم برمن مسلم شد وآن اینست که هرچه

جسم و مدت و عدد و غیرآن که روشن و متمایزند و بنابرین باید آنها را حق بدانم بازنمیتوانم مطمئن باشم که وجود خارجی دارند زیرا مثلا در خصوص جسم هرچند او دارای ابعاد است و نفس من ابعاد نـدارد و بنابرین باهم متباین‌اند اما هردو جوهرند وجوهرجسمانی برتر و قویتر از نفس‌من نیست پس‌تصورجسم واحوال او ممکن‌است ناشی ازنفس خود من و بسته باو باشد. تصور مدت را هم میتوانم مخلوق ذهن خود بدانم زیرا وجود خود را در حال حاضر می‌بینم و بیاد دارم که پیش از این‌هم موجود بودم ونیز چون افکار و احوال مختلف یعنی‌متعدد درنفس خود می‌بینم تصور عدد در ذهنم ایجاد میشود حاصل اینـکه هیچیك از صور ذهنی‌خودرا نمی‌یابم که مجبورباشم برای او منشأ وعلت خارجی‌حقیقی قائل شوم.

باقی‌میماند یك امر و بس وآن تصوری است که ازخداوند در ذهن دارم یعنی ذات نامتناهی و جـاوید و بی‌تغییر و مستقل و همـه دان

برهان اول برو جود صانع

وهمه توان کـه خود من و هرچیز دیگری کـه موجود باشد معـلول و مخلوق اوست. این تصوّر را حق اینست که نمی‌توانم از خود ناشی بدانم زیرا من وجودی محدود و متناهی هستم پس نمیتوانم تصوّر ذات نا محدود و نامتناهی را ایجـاد کنم زیرا که حقیقت ذات نامتناهی قوی‌تر ازحقیقت ذات محدود است و ناچار باید تصور ذات نامتناهی در ذهن من از وجـود نامتناهی ایجاد شده باشد و اگر بحث کنند که آن تصوّرهم مانند تصوّر سردی وتاریکی امرعدمی‌است وممکن‌است مخلوق ذهن‌باشد جواب میگویم چنین‌نیست ذات نامتناهی‌یعنی کمال مطلق و کمال امر عدمی نیست و من شك دارم

مطمئن باشیم که مصداق حقیقی در خارج دارند اگر هم داشته باشند یقین نیست که صورت موجود در ذهن ما با امر خارجی مطابق باشد چنانکه صورتی که از خورشید در ذهن ما هست مسلماً با حقیقت موافقت ندارد زیرا بقواعد نجومی میدانیم خورشید چندین هزار برابر کره زمین است وحال آنکه صورتش در ذهن ما باندازهٔ یك کف دست هم نیست .

در هر حال چون مسلّم است که هیچ امر حادثی بی‌علت نمیشود و نیز بدیهی است که حقیقت علت کمتر از حقیقت معلول نتواند بود

تصورات معلولند نه علت

و همچنین کامل از ناقص بر نمیآید و قائم باو نمیتواند باشد بلکه منشأ و مقوّم هر امر اگر از او کاملتر نباشد لااقل بکمال او باید باشد پس معانی و صوری که در ذهن من است یا باید مخلوق ذهن من یعنی ناشی از وجود خودم باشد یا حقیقتی خارجی آنرا در ذهن من ایجاد کرده باشد و آن علت خارجی هم لااقل باندازه ذهن یعنی نفس من دارای حقیقت و کمال باشد .

حال چون صور موجود در ذهن خود را از مدّ نظر میگذرانم می‌بینم بعضی اصلا روشن و متمایز نیستند تا بتوانم آنها را حق بدانم مانند گرمی وسردی وروشنائی وتاریکی وامثال آن زیرا که مثلا نمیدانم آیا سردی عدم گرمی است یا گرمی عدم سردی است یا هردو حقیقت دارند و شاید هیچکدام حقیقت ندارند پس اگر حقیقت ندارند منشأ حقیقی هم ندارند یعنی جنبه نقص وعدمی ذات من منشأ آنهاست و اگر حقیقتی دارند چنان ضعیف است که ذات خود من از آنها قوی‌تر است و ممکن ست منشأ آنها باشد و اما تصورات دیگر که در ذهن من است مانند

من این تصوّر را نداشتم.

ونیز گوئیم بعضی امور جزءِ ذات وحقیقت بعضی چیزهاست وباهم تلازم دارند مثلا دوقائمه بودن مجموع زوایای مثلّث جزء حقیقت مثلّث است ذات باری هم با وجود تلازم دارد چرا که عین کمال است و کمال بدون وجود متصوّر نیست چه اگر موجود نباشد کامل نخواهد بود مانند اینکه کوه بی درّه متصوّر نمیشود و اگر بگویند ممکن است مثلثی نباشد که دوقائمه بودن زوایایش لازم آید و کوهی نباشد که وجود درّه لزوم یابد گوئیم این قیاس باطل است زیرا نسبت وجود بذات کامل مانند نسبت درّه است بکوه یعنی همچنانکه کوه بی درّه نمیشود ذات کامل هم بی وجود نمیشود بعبارت دیگر وجود ذات کامل واجب است (۱).

برهان سوم

پس وجود ذات باری یعنی کامل نامتناهی ثابت است وهرچند ذهن من بواسطهٔ نقص ومحدودیت خود نمی‌تواند بر آن محیط شود وچنانکه حق اوست فهم کند ولیکن روشن و متمایز درمییابد چنانکه فی‌المثل کوه را درآغوش نمیتوانم بگیرم امّا می‌توانم آنرا لمس کنم واکنون که وجود خداوند ثابت شد میفهمم که یقین من باینکه هرچه روشن و متمایز ادراك میشود حق است همانا بسبب اینست که ذات کاملی موجد وخالق کل اموراست باینمعنی که چون خالق کامل است پس البته راست ودرست است وفریبنده نیست زیرا که فریبندگی ازعجز و نقص است و اگر تصوّرات روشن ومتمایزی

مایهٔ یقین

(۱) این همان برهان وجودی است که آنسلم متوجه شده و بعبارتی ادا کرده است که درصفحه ۱۱۳ نقل کرده‌ایم.

وشك داشتن از نادانی‌است و خواهش دارم وخواهش‌داشتن از نیازمندی است پس‌من‌ناقصم واز نقص پی‌بکمال نمیتوان‌برد بلکه بسبب‌تصوّر کمال که درذهن من‌هست بنقص‌خود برخورده وطالب کمال شده‌ام و نیز کمال ازتصوّرات مجعول‌نیست زیرا که نمی‌توانم آنرا متبدّل و کم و بیش کنم ازخارج‌هم بذهنم‌نیامده زیرا که ازمحسوسات نیست بنابراین ازتصورات فطری است وچون بی‌علت نمی‌تواند باشد پس‌موجدش همان ذات کامل نامتناهی خواهد بود.

برهان دوم

و نیز فکر میکنم که آیا هستی من مستقل است یا طفیل هستی دیگری است؟ بس می‌بینم اگر هستی من مستقل بود یعنی خود باعث وجود خویش‌میبودم همه کمالات‌را بخود میدادم و شك وخواهش درمن نمیبود و خدا میبودم اما من که عوارض را نمی‌توانم بخود بدهم چگونه هستی بخود بخشیده‌ام بعلاوه اگر من توانائی داشته‌ام که بخود هستی بدهم البته باید بتوانم هستی خود را دوام دهم و حال آنکه این قدرت را ندارم و دوام هستی من بسته بوجود دیگری است و آن دیگری یقینا خداست یعنی وجود کامل‌واجب قائم بذات است وچون قائم بذات است البته جمیع کمالات را بالفعل دارد نه بالقوّه زیرا که کمال بالقوّه عین نقص است و حاجت بتوضیح نیست که انتساب وجود من بپدرومادرهم مسئله را حل‌نمیکند زیرا که آنچه را می‌توان بپدر و مادر نسبت داد تن است و حال آنکه ما گفتگو از روان میکنیم. و اگر بحث کنند که شاید من معلول علت‌های چندهستم که جمعاً بکمال‌اند گوئیم یکی‌از کمالات که تصور آنرا درذات باری‌دارم یگانگی‌وجامعیّت اوست واگرچنین وجودی نبود

بخطا رویم ؟ گویم من که ذات ناقص و ضعیفم نمیتوانم غایات افعال‌الهی را دریابم ولیکن اینقدر میدانم که من یك جزء از اجزاء خلقت‌خداوند هستم و جزءِ البته ناقص است امّا کل عالم خلقت را اگر جمعاً بگیریم یقیناً کامل است .

اراده نا محدود الهی

دکارت قدرت‌واراده خداوند رامحدود بهیچ گونه‌حدّی نمیداند حتی آنچه نزد عقل محال مینماید زیرا که ضروریات عقلی را هم خود او خلق کرده است . هر چه محال است برحسب مشیّت محال شده و هرچه حق است او حق قرار داده و میتوانست خلاف آن مقرر دارد و ارادهٔ خود را برآنچه بنظرما محال‌است نیز تعلّق دهد بعبارت دیگرهم خالق وجودات است هم جاعل ماهیّات اما این عقیده هم باید اطمینان ما را بقواعدعقلی متزلزل‌سازد و حقایق ثابت[1] اند زیرا آنچه مشیّت الهی مقرر ساخته تغییر نمی پذیرد چه آنکس که اراده اش متبدّل می شود ناقص و عاجز است . بعبارت دیگر راست است که اراده خداوند بر امر محال تعلق نمیگیرد امانه بعلت اینکه نمیتواند تعلق بگیرد بلکه بسبب اینکه اراده اوآن امررا محال قرارداده و اراده‌اش تغییر ناپذیر است .

خداوند هم صانع است هم حافظ بقول حکمای ماهم علّت محدثه است هم علت مبقیه و از کلمات دکارت چنین بر میآید که حافظ ومبقی بودن خداوند را باین وجه قائل است که عمل خلق مدامی است[2]

خلق مدام . وا گرآنی خداوند ازخلق باز میماند عالم معدوم می گردید .

---

(۱) Vérités éternelles - (۲) Création continuée

که خداوند در ذهن من نهاده حق نباشد یا حقانیّت از آنها سلب شود پس خداوند باید فریبنده باشد وچون خداوند فریبنده وبخیل نمی‌تواند باشد پس هرچه عقل آنرا روشن و متمایز می‌یابد همواره راست و حق و محل اعتماد است .

حال ممکن است ایراد کنند پس چرا در بسیاری از موارد خطا میکنیم آیا در آن موارد خداوند ما را بخطا نمی‌اندازد ؟ گوئیم نه . خطای ما بسبب آن است که ذات ما کامل نیست و چیزی است میان نیستی‌وهستی کامل . پس هرچه را درست دریابیم ازجهت جنبهٔ وجودی یعنی منتسب بخداست وآنچه خطا میکنیم از جهت جنبهٔ عدمی‌ونقص

منشاء خطا

خود ماست و در تصوّراتی که عقل‌انسان روشن و متمایز درک‌میکند خطا واقع نمیشود بلکه خطا همیشه در تصدیقات است و سبب آن اینست که نفس انسان دو قوّه دارد یك قوّه فعاله و یك قوّه منفعله . قوّه فعاله مایهٔ عزم و ارادهٔ اوست و قوّه منفعله وسیله‌علم وحصول تصورات ذهنیهٔ او وانسان هروقت تصدیق‌یعنی حکم بنفی و اثبات میکند ارادهٔ او دخیل میشود یعنی بقوه فعالهٔ نفس تصورات حاصله در عقل را ترکیب کرده قضایا میسازد اما عقل انسان محدود ومقید است وارادهٔ‌اش نامحدود وآزاد . پس هرگاه ارادهٔ خودرا شامل‌اموری مینماید که عقلش آنهارا درست فهم نکرده وروشن ومتمایز درك ننموده است بخطا میرود پس‌اگرمراقب ومتوجه باشد که موضوع نفی واثبات نسازد مگرآنچه‌را روشن ومتمایز درك میکند همیشه براه درست خواهد رفت .

واگر بحث کنند چرا باید خدا مارا ناقص خلق کرده باشد که

امور را هم درطبیعت تصّور میکنم که خلاف حقیقت است و باید از آن اشتباهات بپرهیزم چنانکه از بعضی اجسام ادراك گرمی میکنم وچنین میپندارم که آنها همان گونه گرمی دارند که من در وجود خود دارم وحال آنکه آنچه را میتوانم معتقد شوم اینست که در آتش چیزی هست که دروجودمن ایجاد حسّ گرمی میکند

حواس وسیله درك حقایق نیستند

امّا از این احساس نباید در بارهٔ حقیقت اشیاء عقیدهٔ اتّخاذ کنم زیرا ادراکات حسی در انسان تنها برای تمیز سود اززیان وتشخیص مصالح وجود است ووسیلهٔ دریافت حقایق نیست .

حاصل اینکه از این سیر و سلوك سه اصل ثابت بدیهی بدست دکارت آمد نفس وجسم وذات باری و این سه حقیقت را جوهر مینامد

جوهر های سه گانه

چون قائم بذات میباشند و هر یك از آنها صفت اصلی (بقول بعضی از حکما صفت نفسیّه) یعنی حقیقتی دارند مخصوص بخود: صفت نفس فکر است (شعور) صفت جسم ابعاد است و صفت باری کمال و باقی امور همه احوال این سه حقیقت اند. ضمناً توجه میدهیم که دکارت مقولات ده گانه و کلیات پنجگانه ارسطو را کنار گذاشته همه امور را سه قسم میشمارد : نخست آنچه قائم بذات است که جوهر(۱) مینامیم و می گوید قائم بذات حقیقی یکی بیش نیست یعنی ذات باری که جوهر مطلق نامحدود است و نفس و جسم جوهر نسبی محدودند دوّم صفت اصلی(۲) جوهر (یا صفت نفسیه) که مقوم ماهیت وحقیقت اوست و آن در هریك از جوهر ها یکی بیش نیست (فکر در نفس بعد درجسم کمال درواجب الوجود) . سوم حالات(۳) وعوارض جوهر

Modes (۳) - Attribut (۲) - Substance(۱)

باری دکارت پس از آنکه از همه گفته های پیشینیان سلب اعتماد نمود و جمیع معلومات و معتقدات خویش را محل شك و تردید قرار داد و بر آن شد که شخصاً اساسی برای علم و یقین بدست آورد بشرحی که بیان کردیم نخستین اصل ثابتی که پیدا کرد وجود نفس خویش بود و دومین اصل وجود ذات باری آنگاه در پی آن شد که حقیقت عالم خلقت را معلوم سازد و در این مورد میگوید بنا بر اینکه اطمینان حاصل نمودم که آنچه را عقل من روشن و متمایز درك میکند حق است پس هر گاه چیزی را از چیز دیگر بتوانم جداگانه تعقل کنم یقین خواهم داشت که آن دو چیز است نه یك چیز.

عالم جسمانی

حال چون بخوبی درك میکنم که نفس من فقط فکر دارد[۱] و ابعاد ندارد و نیز تصوّر روشن متمایزی دارم از ذات دیگری که ابعاد دارد و فکر ندارد و آن تن و جسم میباشد پس یقین است که نفس و بدن دو چیزند. از طرف دیگر تأثراتی بر نفس وارد میآید و احساساتی میکنم که چون باختیار خودم نیست مخلوق نفس من نمیباشند و آنها را طبع منتسب بچیزهای خارجی میکند و اکنون که بمدرکات خود اعتماد پیدا کرده ام میتوانم آن چیزهای خارجی را موجود بدانم پس قائل بوجود تن و اجسام دیگر که تنم را احاطه کرده‌اند میشوم و نظر بهمان تأثرات که از تن یا بوسیلهٔ تن بر نفس وارد میآید نمیتوانم نفس و تنم را با یکدیگر غیر مرتبط بدانم ولی نفسرا در تن مانند ناخدا در کشتی نمی‌نگرم بلکه درعین اینکه آنها را دو چیز می‌بینم ناچارم میان آنها نوعی از یگانگی قائل باشم جز اینکه بعضی

(۱) غفلت نکنیم که مراد دکارت از فکر اعم از حس و شعور و تعقل و غیر آنهاست

امور نباید رفت و فقط چگونگی و اسباب و علتهای فاعلی ومحدثه آنها را باید جست .

به هیچ خاصیتی ازخواص جسم از رنگ و بو و مزه و گرمی و سنگینی و غیر آنها اعتنا نباید کرد و آثاری را که بحواس ادراك میشود و معقول نیست نباید معتبر دانست زیرا که هر یك از آن خواص را چون در نظر بگیریم میبینیم مواردی هست که مفقودند و از فقدان آنها هستی جسم نیست نمیشود پس آن خواص ضروری جسم و حقیقت او نیستند و یك امر است وبس که بدون او جسم تعقل نمیشود و آن بُعد هندسی است (طول وعرض و عمق) که حقیقت جسم میباشد یعنی جسم همان بُعد است و بُعد همان جسم است و خواص دیگر و احوال اجسام تنها نتیجهٔ حرکات آنهاست و برای بیان چگونگی و حقیقت عالم جسمانی دکارت همین دو امر یعنی بُعد و حرکت را کافی پنداشته و مخصوصاً در یکی از نوشته های خوداین فقره را تصریح کرده و گفته است « بُعد وحرکت را بمن بدهید جهان را میسازم » از این قرار علم طبیعی (فیزیك) مبدل بعلم حرکات (مکانیك)(۱) میشود ومباحث آن همه مسائل

جسم همان بعد است

خواص جسم همان حرکت است

(۱) Mécanique مترجمهای قدیم ما این فن را علم الحیل خوانده اند بسبب اینکه در زبان یونانی این لفظ بمعنی تدبیر و حیله هم بوده است . مترجمهای اخیر جراثقال گفته اند بسبب آنکه قواعد جراثقال هم از این علم بدست میآید بعقیدهٔ اینجانب هیچکدام از این دو اصطلاح مناسب نیست و فعلا علم حرکات را اختیار میکنیم که بحقیقت و تعریف این علم نزدیکتر است . لفظ منجنیق نیز همان لفظ یونانی مکانیك است و اینجانب تصور میکنم نخست میخنیق بوده و بتصحیف منجنیق شده است .

که بدون جوهر موجود ومتصور نمیشوند.

این بود خلاصهٔ تحقیقات دکارت در ما بعد الطبیعه یافلسفه اولی که بترتیبی در آورده و بعبارتی ادا کردیم که فهم آن آسان باشد و چنانکه ملاحظه میفرمائید آن دانشمند دراین باب چندان بطول وتفصیل قائل نگردیده و وارد مباحث بسیار نشده و روی همرفته آشکاراست که ازمسائل فلسفه اولی بکمتر بن مقدارضرورت قناعت داشته و دربعضی از نامه ها تصریح کرده است باینکه شخص نبابد اوقات خویش را مصروف تفکر درآن مسائل نماید و همینقدر کافی‌است که درهمه عمر یك‌مرتبه اصول ما بعد الطبیعه را فهم و ضبط کند و بقیه اوقات را بمطالعات‌دیگر مشغول دارد و دربارهٔ خود میگوید من سالی ببش از چند ساعت معدود بافکار راجع بما بعد الطبیعه نپرداخته ام و همین اندازه هم که در این باب اهتمام ورزیده است چنانکه پیش ازاین گفتیم برای این بوده که اساس ومأخذ برای یقین‌بمعلومات بدست بیاورد. امااینکه ازعهدهٔاینکار بدرستی برآمده یانه داستان دیگری است.

طبیعیات

اصول طبیعی

پیش‌ازاین گفته ایم که دکارت‌بهمه‌علوم بنظر ریاضی‌مینگریست و در هر موضوع از آن جنبه تحقیق میکرد. در طبیعیات‌این کیفیت بخوبی‌محسوس است‌چنانکه ازبیان‌آینده معلوم خواهد شد.

علت غائی را نباید جست

بعقیده دکارت علت غائی امور عالم بر انسان معلوم شدنی نیست و بشر نباید مدعی باشد که در مشورت خانهٔخدا راه یابد پس در علم و حکمت دنبال علتهای غائی

نسبت بجسم دیگر تغییر وضع ندهد ساکن است و گرنه متحرك میباشد.

نتیجه اینکه هیچ جسمی حرکت نمیکند یعنی جابجا نمیشود مگر اینکه جای جسم دیگر را میگیرد وجسم دیگر بجای او میآید و چون عالم پراست پس حرکات اجسام سرانجام ناچار منحنی و دوری میشود.

حرکات دوری است

حرکت نخستین را خداوند بجسم داده و آن مستقیم بوده سپس بمقتضای قاعدهٔ فوق بسبب تصادم با یکدیگر اجسام بی اختیار حرکت کرده و میکنند و میچرخند و حرکات آنها همه باهم مرتبط است و در هر آنی مقدار حرکتی که درجهان واقع میشود با مقدار حرکات آنات دیگر برابر است. حاصل اینکه کلیه عالم مانند یك دستگاه کارخانه است و اجزای آن مانند چرخها و آلات دستگاه میباشند.

جهان یك دستگاه کارخانه است

حرکات اجسام قوانین مضبوط دارد. قانون نخستین اینکه اشیاءِ درهر حالت هستند بهمان حالت میمانند ساکن باشند بسکون و متحرك باشند بحرکت باقی خواهند بود مگر آنکه قاسر و مانعی پیش بیاید. قانون دوّم آنکه هر جسم متحرکی حرکت خود را بخط مستقیم امتداد میدهد وانحراف ازخط مستقیم عارضی و بسبب مانع است. قانون سوم اینکه هرگاه جسم متحرکی باجسم دیگری تصادم کند اگر قوه حرکت او کمتر از آن دیگری باشد ازحرکت او کاسته نمیشود اما اگر بیش از او باشد اورا حرکت میدهد و باندازهٔ حرکتی که باو داده از حرکت خودش میکاهد.

قوانین حرکات اجسام

ریاضی خواهد بود .

دکارت پس از آنکه این اصول را اختیار میکند چندین نتیجه میگیرد از جمله اینکه عالم جسمانی نا محدود است زیرا برای ابعاد حد نمیتوان تصور کرد. دیگر اینکه چون حقیقت جسم بُعد است و فضا و مکان بی بُعد معقول نیست پس هیچ مکانی بی‌جسم نمیشود یعنی خلاء موجود نیست و اگر مکانی بنظر خالی بیابد از جهت نقص و عجز حواس ماست که وجود جسم را در آنجا ادراك نمیکنیم . دیگر اینکه جزء لایتجزّی باطل است زیرا هیچ بهرهٔ از بُعد نیست که قابل قسمت نباشد بنا براین جسم بی نهایت قابل تقسیم است . دیگر اینکه اجسام زمینی و اجرام آسمانی از یك جنسند و عالم سفلی و عالم علوی تفاوت ندارند زیرا که حقیقت همه بُعد است و بطور کلی عالم جسمانی امر واحد است واجسام مختلف اجزاءِ یك کلّ اند بعبارت دیگر هر جسمی قسمتی است محدود از فضای نامحدود و امتیاز اجسام از یکدیگر تنها بشکل ووضع آنها است .

عالم نا محدود است

خلاء موجود نیست

جزء لایتجزی باطل است

اجرام آسمانی وزمینی یك جنسند

تحوّلات و عوارض اجسام از گرمی و روشنی و سنگینی وجذب و دفع و همه آثار طبیعت نتیجهٔ حرکات اجسام است و حرکت جز نقل مکان چیزی نیست و آن تغییر وضع اجزاءِ و اجسام است نسبت بیکدیگر پس هر گاه جسمی

حرکت فقط نقل مکان است

قسم تشکیل شده اند. قسم دیگر که اجزاء آن مانند سنگ ریزه مدور خرد شده اند وخاکی ماوراء میباشند و برزمین وسیّارات احاطه دارند و آسمان آن کرات از آنها صورت گرفته است. قسم سوم که در نتیجهٔ تصادم سایر اجزاء بیکدیگر از آنها تراشیده شده وبسیار خرد و ناز کند وخورشید وستارگان ثابت از آن تشکیل شده اند. بعبارت دیگر عناصر را سه قسم میتوان تقسیم کرد عنصرخاکی وعنصر هوائی وعنصر آتشی و روشنی بواسطه عنصر آتشی درست میشود و گرمی وجذب مغناطیسی وسنگینی وترکیب مواد بایکدیگر وجزر ومدّ دریا وغیر آنهاهمه نتیجه حرکات اجزاءِ مختلف مواد میباشند وحرکات آنها دفعی است و مدت ندارد یعنی مثلا نورخورشید وستارگان دریك آن بمامیرسند واحساسات وادراکات ما نتیجه تلاقی آن حرکات است باعضاء حواس ما مانند ادراکی که از شکل و وضع اشیاء میکنیم هنگامیکه سر عصای خود را باآنها آشنا میسازیم وبواسطهٔ حرکتی که درعصاحادث میشود وبدست مامیرسد امور چند استنباط مینمائیم.

اجسام جاندار نیز تابع قواعد اجسام بیجان میباشند وجان داشتن مستلزم وجود امری زاید بر خواص جسم که بُعد و حرکت باشد نیست وجانوران فقط ماشین و دستگاه میباشند ولیکن ماشینهای کامل هستند و بسیار بدّقت و نفاست تعبیه شده اند چنانکه دستگاه های ساخت انسان در جنب آنها بسیار ضعیف وناقص است اما از همان نوع است وحتی تن انسان هم این صفت را دارد و جز ماشین چیزی نیست جز اینکه انسان نفسی یا روانی هم دارد که مایه حس وشعور و تعقّل اوست و امری زائد بر تن است و چنانکه پیش گفتیم با جسم بکلی متباین است و دخالتی در

چون بموجباتی که گفتیم حرکات اجزاءِ عالم دوری میشود طبعاً درنقاط مختلف جهان مراکزی درست شده که مقداری ازمواد جسمانی گرد هر یك از آن مراکز بگردش در افتاده و حالتی مانند گرد باد تشکیل داده اند و مرکز هر گرد بادی ستاره ایست و زمین جزء گردبادی است که خورشید مرکز آن است وبا سیّارات دیگر به تبعیّت گرد بادی که جزء آن هستند دور مرکزمیچرخد و دراینجا برای آنکه گرفتار زحمتی که بگالیله واردآمد نشود خاطر نشان میکند که نمیگویم‌زمین متحرك است و آنرا نسبت بآسمان ساکن میدانم ولکن میگویم‌آسمانی که بزمین احاطه دارد وگردباد راتشکیل میدهد دور مرکز خودگردش میکند و زمین را همراه میبرد(عیناً مانند کلام آنکس که گفت‌پوستین افتاد منهم درجوفش بودم) ، درهرحال رأی دکارت در باب هیئت عالم و چگونگی حرکات ستاره ها واصطلاح گرد باد که درمقام تشبیه برای عوالم شمسی اختیار نموده معروف است ومدتها میان اهل ذوق و معرفت مطرح گفتگو بوده است .

گرد باد های دکارت

مواد عالم جسمانی همه نخست متشابه واجزاء آنها برابر بوده است ولیکن درضمن حرکاتی که عارض آنها شده وبسبب تصادم اجسام با یکدیگر این تشابه و برابری بر هم خورده و اختلافات امروزه و تبعات آن بروز کرده است ومواد بر سه قسم عمده منقسم شده اند . یك قسم که شکل و حجم اجزاء آن درشت وسنگین هستند و حرکت کردن آنها آسان نیست وتیره و حاجب ماوراء میباشند و زمین وسیّارات از این

۰۰ مواد سه قسم اند

یقینی بدست آورم دیدم در کارهای زندگانی نمیتوانم بحال تردید بمانم وتا وقتیکه اصول ومبانی محکم برای‌عقاید پیدا نکرده‌ام برسبیل موقت باید دستوری بجهت اخلاق پیشنهاد خود بنمایم. آنگاه آن دستور رادر ضمن سه قاعده شرح داده و نکات لطیف در آن موقع بیان‌میکند[۱] پس بعد از آنکه قواعدروش و اصول فلسفهٔ خودرا بدست آورد درعلم اخلاق نیز مطالعات دقیق نمود اما کتابی باین عنوان ننگاشته و ظاهراً بیم‌داشته است از اینکه گرفتار معارضهٔ اولیای دین شود وعقاید او را در اخلاق باید از نامه های او مخصوصاً آنها که به پرنسس الیزابت نوشته است استنباط نمود. قسمتی از رسالهٔ «انفعالات نفسانیّه» هم مربوط به اخلاق میشود ولیکن آن رساله در واقع روان شناسی است بمعنائی که امروز برای این علم قائلند زیرا که اکنون در روان شناسی فحص در حقیقت وماهیّت نفس نمیکنند و این بحث را بمابعد الطبیعه محول نموده اند و روان شناسی علم باحوال روح است و بروزات آن و روابط روح بابدن و تأثیرات آنها بیکدیگر و این علم امروز در نزد حکمای مغرب پهنائی عجیب یافته است ومیتوان گفت که پس از ارسطو اول کسی که از راه علمی وارد این مباحث شده دکارت است ولیکن مابرای احتراز از طول کلام ازبیان آن خودداری میکنیم وباشاراتی ازاخلاقیّات دکارت اکتفا می نمائیم.

دکارت انسان رافاعل مختار میداند باین معنی که اراده اش آزاد ودارای اختیار است اما این آزادی واختیار نه آنچنان است که ارادهٔ خودرا بیشرط برهرچیز تعلّق دهد یااینکه بهرامر اراده کند انجام‌بگیرد

(۱) مراجعه کنید بگفتار دکارت بخش‌سوم

کارهای حیوانی تن ندارد و اینکه میگویند بیرون رفتن روان از تن سبب مرك میشود خطاست بلکه برعکس مرگ سبب بیرون رفتن روان از تن است وسبب مرگ فساد وتباهی تن میباشد چنانکه چون برماشین عیب راه یافت از کار باز میماند و همچنین اشتباه است که حرکات تن ناشی از نفس میباشد بلکه مایهٔ حرکت اعضاء تن حرارتی است که دراو موجود است وآن حرارت هم مانند گرمی آتش است و حدوث و زوالش بهمان شرایط و قواعد واقع میشود و هوا برای نگاهداری آن ضرورت دارد وفایدهٔ تنفس همین است ونیز دکارت از نخستین اشخاصی است که اعتقاد بدوران خون را تأیید کرده است.

و اما روان یا نفس که وظیفه اش از تن بَکلّی جداست بعضی از اعمال خودرا مستقلا ازتن انجام میدهد مانند تعقل وتفکر و بعضی دیگر را بتوسط تن مانند احساس و درك لذت و درد و مهر و کین و غیر آنها وهرچند روان درتمام تن تأثیر دارد ولیکن بیشتر بتوسط مغز کارمیکند و از غرایب عقاید دکارت اینست که غدّهٔ صنوبری مغز را مقرّاختصاصی روان میداند.

اما جانوران دارای روان نیستند وباین سبب حس و شعور و عقل ندارند وحرکات آنها مانند ماشین است چنانکه انسان هم اگر از عقل وشعورش صرف نظر کنیم حرکات حیاتیش مانند جانوران حرکات ماشینی است و بنا براین معرفة الحیات هم شعبهٔ از حکمت طبیعی و تابع قواعد علم حرکات است.

علم اخلاق

دکارت دربخش سوم رسالهٔ گفتار میگوید چون بنابراین گذاشتم که کلّیه معلومات خودرا محل شبهه قراردهم تا ازروی تحقیق معلومات

دنیا دل نباید بست ودنبال لذایذ روحانی بایدرفت.

این دودستور ازاصول مابعدالطبیعه بدست آمد اما از علم طبیعی . هم می توانیم دستور اخلاقی بیرون آوریم باین معنی که چون ببزرگی جهان پی بردیم و دانستیم آن را نهایتی نیست حقارت‌وجود کرهٔ زمین را که مسکن و مأوای ماست درخواهیم بافت و برخواهیم خورد باینکه ممکن نیست کلیهٔ عالم برای وجود زمین و زمین برای وجود انسان خلق شده باشد چه این عقیده ناچار منتهی میشود باینکه مقرّ اصلی انسان همین خاك است و زندگانی حقیقی همین حیات دنیاست و در این صورت همت انسان پست میشود و چون غالباً امور دنیا موافق مطلوب جریان نمییابد اگراین زندگانی‌را اصل بدانیم تلخ کام و ناراضی‌خواهیم شد و روزگار را ببدی خواهیم گذرانید ولی اگرامید سعادت اخروی‌را داشته باشیم هرچند حیات دنیوی بروفق رضا نباشد خرسند خواهیم‌بود ضمناً نظر باین مراتب نه‌غرور و تکبر بیجا خواهیم داشت نه ذلت و فروتنی پست بخود راه خواهیم داد .

احتراز ازتکبر وتذلل

اما دستوری که در معاشرت با مردم دنیا باید پیروی کرد بنیادش براین است که اگر چه هر فردی از ما از افراد دیگر جداست ولیکن چون تنها نمیتوانیم زیست کنیم ناچار باید منافع خود را تابع منافع حقیقی جماعتی که جزء آنها هستیم بنمائیم پس در اینصورت روشن میشود که کرهٔ زمین جزئی از کلّ جهان ومسکن هریك از افراد بشراست ولیکن هرفردی بقسمتی‌از این کره بیشتر مخصوص است و بملت وخانوادهٔ که در میان آنها متولد

نوع پرستی

انسان مختار است

بلکه مقصود این است که ارادهٔ انسان قاصر و مانعی ندارد ولیکن البته بترجیح بی‌مرجح نمی‌گراید و برای اختیارات خود دواعی دارد وهمواره میخواهد نیکی وصلاح را بر گزینند و از بدی بپرهیزد و این قید منافی آزادی نیست و بیطرف بودن ارادهٔ انسان را اختیار نمیتوان گفت بلکه عین سر گردانی‌است. پس انسان مختار است اما البته در هر مورد آنچه را صواب میداند اختیار میکند وطرف حق رامیگیرد مگر اینکه باشتباه افتد ازآن رو که فهمش کوتاه است و درهمه حال درك حقیقت نمیکند زیرا که میان ارادهٔ انسان ومشیّت الهی این تفاوت هست که خداوندحق را ایجاد میکند ومقرر میدارد وانسان موجد حق نیست بلکه باید آنرا تشخیص کند وپیروی نماید.

و نیز باید درنظر داشت که اگر ارادهٔ انسان آزاد و نا محدود است قدرتش نامحدود نیست ولیکن قدرت خداوند حدّ ندارد و آنچه مقدّر

تسلیم و رضا

کرده محتوم است امااز طرف دیگر چون‌خداوند وجود کامل است البته کاملا مهربان است پس آنچه بما میرسد در خیر وصلاح ماست اگر چه ظاهراً بارنج و غم همراه باشد. پس نخستین دستور اخلاقی باید تسلیم ورضا در مقابل خواست خداوند باشد.

چون معلوم کردیم که تن و روان کاملا از یکدیگر متمایزند و روان مجرّد و روحانی است و اشرف از تن است و فنا باو راه نمییابد

دل نبستن بدنیا ومال دنیا

پس‌خوشی روان برتر ازخوشی تن است وآخرت بهتر از دنیاست پس‌نباید از مرگ ترسید وبمال

این بود مجملی از آثار و تعلیمات دکارت که چون از درازی سخن پرهیز داریم بسیار باختصار گذرانیدیم و جز آنچه ضروری دانستیم چیزی نگفتیم. اکنون وقت آنست که اندکی هم نقادی کنیم سپس نتیجه بگیریم.

خرده‌گیری بر دکارت

خردهٔ بزرگی که بر روش دکارت در تحصیل علم گرفته‌اند اینست که در بخش دوم از رساله گفتار آنجا که قواعد روش خود را بدست میدهد از مشاهده و تجربه سخنی بمیان نیاورده و مانند اصحاب اسکولاستیک تنها تعقل را اساس تحصیل علم قرارداده است با اینکه از تحقیقات فرنسیس بیکن آگاه و بتجربه معتقد بوده و بدان عمل میکرده است تا آنجا که یکی از آزمایشهای معروف(۱) که درعلم طبیعی واقع شده و نتیجهٔ بزرگ بخشیده باشاره و سفارش او بوده و آن آزمایش بلندی ستون مایع است درلولهٔ سر بسته در ارتفاع های مختلف که بآنواسطه مسلم شد که بالا رفتن مایع درلوله بسبب امتناع خلاء نیست بلکه فشار و وزن هوا علت آنست و کسانیکه علم فیزیك جدید خوانده‌اند ازاین مسئله مسبوقند. ازین گذشته دکارت در بخش پنجم همان رساله بلزوم تجربه اشاره میکند وجای دیگر میگوید استقراء باید بوسیله آزمایش ثابت و مکمل شود و نیز جهان را تشبیه بمعمائی میکند که برای حل آن محتاج بفرض هستیم پس از آنکه فرض را کردیم باید درستی آنرا بتجربه آزمایش کنیم. پس میتوان گفت که هرچند دکارت در بیان قواعد روش خود تجربه را مسکوت گذاشته از آن غافل هم نبوده است.

---

(۱) آزمایش پاسکال

شده بیشتر بستگی دارد و نسبت بآنها وفا داری باید بنماید. نمیگوئیم برای اندك خیر دیگران بخود شرّ بزرگ وارد آورد ولیکن عکس آن هم خطاست و اگر کسی این حس را داشته باشد که صلاح کل مقدم برصلاح جزء است مکارم والا از او ظهور خواهد کرد و حتی برای خدمت بدیگران جانِ خود را بخطر خواهد انداخت.

پرهیز از تردید

در کارهای زندگانی تردید و عدم تصمیم مایهٔ پریشان حالی است زیرا کسی که نمیتواند یك طرف را اختیار کند ناچار از کارخود-داری مینماید یا بی رویه کار میکند آنگاه اگر از عمل یا بی عملی او مفسدهٔ تولید شود پشیمانی و دلخوری برای او دست میدهد و پریشان حال میگردد. پس برای پرهیز از این پیش آمد باید سبب تردید و بی‌عزمی را جست و آن جز هوا های نفسانی چیزی نیست که نمیگذارد خیر و شر را چنانکه هست دریابیم بنا براین باید نفسانیات را بدرستی شناخت وموارد ظهور وبروز آنها را دریافت و دانست که چگونه میتوان آنها را خنثی و بی‌اثر کرد یا از آن ها استفاده نمود و چون هوا های نفسانی غالبا با اختلالات مزاجی همراه است برای جلوگیری یا دفع آنها علم طب هم دستیاری تواند نمود و رسیدگی و نکته سنجی درآداب و عادات اهل زمانه نیز سودمند ومؤثر خواهد بود.

خلاصه اینکه عمل انسان باید همواره عقل پسندباشد واگر چنین شود البته سعادت وخرسندی خاطر که مراد ومنظوراز علم اخلاق همانست حاصل خواهد گردید.

خرده گیری شده است. بعضی شك دستوری او را بجا ندانسته و طعن زده‌اند که در آغاز همه معلومات و مدرکات حتی بدیهیات را محل تردید قرارداد بعد برای وصول بیقین بهمان بدیهیات استناد کرد و نیز مدعی شده‌اند که اصل «میاندیشم پس هستم» مصادره بمطلوب است و متغایر ومستقل بودن نفس ازبدن بوجهی که او بیان کرده است ثابت نمی شود ونیز گفته شده است که پیش از دکارت هم دانشمندان متوجه بوده اند که انسان بر وجود نفس خود شك نمیتواند بکند و علم بنفس علم حضوری است(۱).

ونیز دراین باب بحث بسیارشده است که دکارت درهرامر بداهت وروشن بودن آن امر را درنزد عقل مایهٔ یقین دانست و همین بداهت را برهان بروجود ذات باری قرارداد سپس عنوان کرد که یقینی بودن امور بدیهی مبتنی بر اعتقاد بوجود ذات باری است(۲) و این دور است چون یك امر را برامر دیگر مبتنی کرد سپس امر دوم بر امر اول مبتنی‌ساخت. دکارت براین اعتراض جواب گفته ولیکن حق اینست که منظوردکارت هرچه بوده باشد صورت استدلالش دوری است.

ونیز گفته شده است که براهین دکارت بر اثبات وجود باری نه تازگی دارد نه مقنع است چنانکه برهان وجودی را اول دفعه آنسلم

(۱) اگوستین این فقره را تصریح کرده (رجوع کنید بصفحه ۱۰۱) و مدعیان دکارت باو خاطر نشان نمودند ولیکن او گفته است من ازاین‌فقره آگاه نبودم. شیخ الرئیس ابوعلی سینا هم در کتاب شفا وهم در اشارات باین امر اشاره کرده است ولیکن حق اینست‌که پیش از دکارت هیچکس علم انسان را بر نفس خود اساس کل علم قرار نداده بود و بیان دکارت ازاینجهت بدیع است.

(۲) رجوع کنید بصفحه ۱۸۱و۱۸۵

خردهٔ دیگر که برروش دکارت میگیرند وحق است اینست که همه بسائط آن سان که او تصور کرده بدیهی و روشن و متمایز نیستند و روش ریاضی بـرای بحث در جمیع علوم کفایت نمیکند و راه وصول بعلم واحد و تام آن اندازه که او فرض کرده بود نزدیك نیست واین بزرگتر بن اشتباه دکارت است ودر این باب باهمه مخالفتش با اصحـاب اسکولاستیك نتوانسته است ذهن خود را یکسره از روش ایشـان پاك کند و اعتماد و اتکالش برعقل بیش از آن بوده که در خور است و بقدر کفایت بمحدود و قاصر بودن عقل پی نبرده بود . و دعوی او باینکه بیان کلی از عالم خلقت بنماید سبب شده که از خطا مصون نمانده است چه یك تن هر قدر هوشمند و محقق باشد محال است که از عهده اینکار برآید و باآنکه اززمـان دکارت تا کنون در ظرف سیصد سال هزاران دانش طلب در آن راه قدم زده و مجهولات بسیار مکشوف کرده‌اندهنوز سررشته حقایق درست بدست نیامده است واز بیان کلی عالم خلقت و علم واحد یعنی دستوری که بآن وسیله همه‌امورجهان رابیك یاچند قاعده کلی درآوریم بسیاردوریم .

درمسائل مربوط بعلوم طبیعی هم دکارت اشتباهات چند کرده‌است که بعضی ازآنها عجیب است مانند اینکه حیوانات را یك سره بیحس و بیشعور دانسته و ماشین پنداشته است و غدّه صنوبری مغز را مقرّ روح فرض کرده است و آنچه در حقیقت جسم و حرکات آن و گرد بادها وهیئت عالم گفته است تمام نیست بعضی ازعقاید او بطلانش معلوم وبرخی محل تردید یامحتاج بتکمیل است.

درکلیات فلسفه وتحقیقات دکارت درما بعد الطبیعه از همه بیشتر

فضلای عصر خود نموده مطالعه و تأمل نمود[1] با توجه مخصوص باینکه دکارت این سخن را بکرسی نشانید که محقق و دانشمند واقعی آن نیست که همواره گفته‌های پیشینیان را زیرورو کند و باید بااستقلال فکر در امور عالم نظر و تأمل کرد و نیز او معلوم نمود که فن منطق آن سان که از پیشینیان بما رسیده وسیلهٔ کسب علم نیست و اگر فایدهٔ داشته باشد همانا دوری جستن از خطای فکر است و درست بیان کردن مطلب و گرنه معلوم کردن مجهولات ببحث در کم و کیف و جنس و فصل و تشریح قضایای شرطیّه و حملیّه و معدوله و محصله و متصله و منفصله و محصوره و مهمله و عکس و ضد و نقیض و تقابل و مانعة‌الجمع و مانعة‌الخلّو و امثال آنها صورت نمی پذیرد چنانکه در ظرف دوهزار سال از این گفتگو ها هیچ معلوم تازه بدست نیامده و آن مقصد راه دیگری دارد و آن راه‌را دکارت تقریباً بدرستی نموده است و مانند فرنسبس بیکن اکتفا بخرده گیری و نکته سنجی و دستور دادن ننموده بلکه بعمل راه را باز کرده است. در ریاضیات بواسطهٔ اختراع هندسهٔ تحلیلی و تکمیل جبر و مقابله فتح باب بزرگی نموده و در طبیعیات گذشته از کشفیات خاصی که نصیب او

(۱) شنیدم کسی پس ازخواندن رسالهٔ گفتار اظهار عقیده کرده بود که این جانب این کتاب را ترجمه کردم تا ایرانیان به بینند دکارت که بزرگترین فیلسوف اروپاست هیچ مقامی ندارد ولیکن اگر تشخیص مقام دکارت بخواندن رسالهٔ گفتار میسر میشد من بخود زحمت نمیدادم که کتاب سیرحکمت را بنویسم ومقدمه آن رساله قرار دهم و آن گوینده یا این مقدمه را نخوانده و درشرح فلسفه دکارت و مقام علمی او تأمل نکرده است یا بیان من کوتاه بوده‌است ازاینرو درین موضوع اندکی بمزید توضیح پرداختم ولی باز خاطرنشان میکنم که تا کسی بعلم و فلسفهٔ جدید آشنا نباشد مقام دکارت را بدرستی درنخواهد یافت ورسالهٔ گفتار نه معرف دکارت است نه مبین علم وحکمت جدید واهمیتش ازجهت دیگراست.

اقامه کرده وهمانوقت صاحبنظران باو اعتراض کردند که وجود ذهنی مستلزم وجودخارجی نیست.(۱)

بعقیده ماحق اینست که بسیاری ازخرده هائی که اشاره کرده‌ایم بر دکارت وارد است و مخصوصاً میتوان گفت دکارت انقلابی را که در ریاضیات‌وطبیعیات کرده در مبحث مابعدالطبیعه نکرده است و شاید این فقره ازآن‌باشد که بمابعدالطبیعه عقیده و دلبستگی‌نداشته چنانکه‌خود این فقره رااقرار کرده است.(۲)

مقام حقیقی دکارت

با این همه مقام دکارت در میان فیلسوفان وکلیه اهل علم بسیار بلند است و حق اینست که پس از جنبشی که یونانیان درعلم وحکمت کردند ومنتهی‌بتأسیسی شد که‌اصحاب سقراط مخصوصاًافلاطون وارسطو در فلسفه نمودند نخستین انقلابی که در این تأسیس واقع شده آنست که دکارت بعمل آورده است و اصراروتأکید ما بخاطرنشان کردن‌این امر نه برای اظهار ارادت بدکارت و تجلیل اوست البته تجلیل بزرگان کاری پسندیده است ولیکن اصل مقصود استفاده از وجود آنهاست و اگر کسی درست بمقام دکارت و انقلابی که او در علم آورده پی‌نبرد معرفتش درفلسفه وعلم ناقص خواهد بود وما برای اینکه خوانندگان‌ما از این نقص مبرّی باشند محض آگاهی ایشان میگوئیم برای پی بردن بانقلاب دکارت بایددید علم وحکمت پیش‌ازدکارت بچه پایه وچگونه بوده وپس‌ازاو در اروپا چگونه سیر کرده است آنگاه باید در گفته ها و اندیشه های دکارت از رساله های متعددی که نگاشته و مکاتباتی که با

(۱) رجوع کنید بصفحهٔ ۱۱۳ - (۲) رجوع کنید بصفحه ۱۹۰

مدرکات میتوان اعتماد کامل نمود؟ حکمای قدیم و عرفا گفته بودند عالم ظاهر حقیقت ندارد امابیان ایشان درین باب بیشتر شاعرانه بود دکارت اول دفعه بوجه علمی بازنمود که محسوسات انسان با واقع مطابق نیست وفقط وسیلهٔ ارتباط بدن با عالم جسمانی است و تصویری از عالم برای ما میسازد که حقیقت ندارد و حقیقت چیز دیگری است مثلاً گوش آوازهائی میشنود اما صوت حقیقت ندارد و اگر سامعه واقع رادرك میکرد فقط حرکاتی از هوا یا اجسام دیگر بما مینمود. (۱) هرقلیطوس و بعضی دیگر هم حرکت را حقیقت عالم گفته بودند اما دکارت آنرا بدرستی نمایان کرد و از اینرو طبیعیات را مبدل بعلم حرکات نمود و آنرا براساسی قرارداد که امروز هم مدار علم است و متوجه کرد که نمایشهای عالم مادی از یك جنسند جسم همه جا یکی است و علوی وسفلی ندارد. تغییرات همه حرکات مکانی هستند وحرکات کیفی و کمّی ووضعی هم درواقع حرکت اینی میباشند و معرفت بامور طبیعت بالمآل باید منتهی شود بعلم مقادیر اجسام و حرکات آنها یعنی اصول ریاضی برآنها حکم فرماست و از اینروست که دکارت دنبال تأسیس علم کلیا

(۱) ازاهمیت این نکته نباید غافل شد حکمای قدیم میگفتند علم یعنی صورت اشیاء درذهن عین آن اشیاء نیست اما باآنها موافق است یعنی مثلاً آنچه ذهن ما از گرمی وسردی و مانند آنها درك میکند باحقیقت منطبق است و میدانیم که کنه حقیقتش همین است که ما درك میکنیم و چنان در این عقیده راسخ بودند که میگفتند هرکس در این باب شبهه کند دیوانه است امروز به مشاهده وتجربه ودلیل و برهان عقیدهٔ دکارت ثابت شده ومسلم گردیده است که ادراکات ما باحقیقت منطبق نیست وآن صوررا ذهن انسان از تأثیراتی که براو وارد میآید میسازد ونه تنها صوت بلکه حرارت و نور ورنگها وهمه خواص جسم ناشی از حرکت است واگر ذهن انسان این صوررا نمیساخت بکلی چیز دیگر درك میکرد وعالم را دیگرگونه میدید.

شده اساس علم را دیگر گون ساخته و نشان داده است که بغیر از آنچه ارسطو و پیروان او گفته اند حرف دیگر هم میتوان زد و نوع دیگر نیز میتوان فکر کرد. علم و حکمت اسکولاستیك همه حکایت حدّ ورسم وجنس وفصل وقوّه وفعل وماده وصورت و خاصیت وطبیعت و نفس نباتی وحیوانی وانسانی یعنی لفاظی و خیال بافی بود بالا رفتن بخار بسبب آن بود که جسم گرم طبیعتش میل ببالا دارد وزیر رفتن سنگ بسبب آنکه طبع جسم سرد مایل بزیراست. نموّ گیاه از اثر نفس نباتی بود و حس و حرکت خاصیت نفس حیوانی وقس علی‌ذلك.

دکارت معلوم کرد که این عبارات معنی‌ندارد و گویندگان آنها خود و دیگران را فریب میدهند و نادانی خویش را پنهان میسازند انسان راحیوان ناطق تعریف کردن‌یا گیاه‌را جسم‌نامی خواندن‌ازحقیقت انسان و گیاه چیزی بدست نمیدهد و از اینکه بگوئیم جسم هیولائی است که صورت جسمیّه اختیار کرده بر معلومات ما راجع بماهیت جسم چیزی‌افزوده نمیشود. علت های غائی که مابرای‌امورخلقت قائل‌میشویم همه قیاس بنفس است کار خدارا ازخود نباید قیاس بگیریم فکرما قاصر است ازاینکه بفهمیم خداوند گیتی را برای چه‌آفریده و مرادش از این حوادث چیست ماباید چگونگی واسباب حدوث اموررا دریابیم و از این علم خویش برای کار زندگانی استفاده کنیم.

نکته دیگر که باید درآن تأمل کرد اینست که دکارت مانند سقراط و افلاطون جدّاً در پی این مسئله رفته‌است که علم وادراك انسان برچه پایه وبنیاد است آیا بمحسوسات اعتباری هست‌یانیست؟ آیابرای‌علم وسیلهٔحقیقی‌انسان حس‌است یاعقل؟ حس‌تاچه‌اندازه معتبراست وبکدام

که میگوید من بهیچ چیز اعتماد ندارم مگر آنچه در نزد عقل من روشن و بدیهی باشد یعنی همان مفهومات فطری را اساس علم واقعی می پندارد ووقتیکه میگوید من وجود باری را ببداهت در می‌یابم صادق است اگرچه دراشتباه باشد یعنی‌ازروی عقیده میگوید وبرهان وجودی هم بر ذات باری(۱) مبنی بر همین اساس است و هر کس در باره نفس ومعقولات عقیده دکارت و آنسلم و افلاطون را داشته باشد ناچار این فقرات را تصدیق میکنند و نزاع همه برمیگردد باینکه آیا معقولات حقیقت دارند یافقط تصاویری هستند که در ذهن نقش می بابند و شاید بتوان گفت بیان دکارت عجب نیست عجب از کسانی است که برای نفس وجود مجرد مستقل از بدن قائل باشند و بنیاد عقایدشان در فلسفه اولی با افلاطون ودکارت موافق نباشد و نیز نکته دیگر توجه کردنی مربوط بهمین بحث اینست که چنانکه گفتیم معمولا محققان وجودعالم جسمانی رامسلم دانسته از آن بمجردات پی میبرند دکارت عکس این روش را پیش گرفته و از مجردات پی بعالم محسوس برده است و چون بعقیده دکارت در باره تصورات فطری و ذات باری و بداهت عقلی‌درست پی بردیم مشکل استدلال دوری (۲) اوراهم میتوان حل کرد ومن آنرا اینقسم تأویل میکنم که میخواهد بگوید خدا ذاتی است که وجودش سبب نظام و سامان داشتن جهان است و اگر بوجود چنین ذاتی معتقد نباشیم کار های عالم را بیسامان و هرج و مرج باید بدانیم در آنصورت بوجود حقایق ثابتی(۳) در جهان نمیتوانیم معتقد باشیم پس من چگونه

(۱) رجوع کنید بصفحه ۱۸۵و۱۱۳-(۲) رجوع کنید بصفحه ۲۰۳
(۳) رجوع کنید بصفحه ۱۸۷

ریاضیات عمومی بوده و این همان فیزیك ریاضی است که امروز اساس علم طبیعی واقع شده است. تا محدود بودن عالم و قاعدهٔ نشو و ارتقا و چگونگی تکوین عوالم شمسی وبسیاری ازمسائل دیگر که امروز مورد تحقیق وجستجوی علما وحکما میباشد افکاری است که دکارت متوجه بوده وبسیاری ازتحقیقات اوهنوز یا عیناً مقبول است یاباتصرفات وتکمیلات که درآنها بعمل آمده محل اعتنا واعتبارمیباشد و آنچه هم مقبول نیست بازاین تأثیر را داشته است که افکاررا بجنبش آورده است و بنابرین دکارت مجدّد علم وحکمت و مؤسس فلسفهٔ جدید است وسیر این فلسفهٔ جدید هم خود داستانی درازاست که بموقع باید بآن بپردازیم.

واما اینکه تحقیقات دکارت درما بعدالطبیعه دلچسب ما نمیشود آنرا هم نباید گمان کرد از بی بنیاد بودن فکراوست بلکه برعکس باید گفت فکرش ریشهٔ عمیق دارد چنانکه امروزهم بسیاری از حکما با او هم عقیده‌اند. توضیح مطلب اینکه دکارت درفلسفهٔ مابعد الطبیعه مذاقش نزدیك بافلاطون است نفس انسانی را ذاتی میداند قائم بخود و بکلی مستقل ازتن و جسم و برای معقولات هرچند که جای آنها درنفس است (۱) وجود حقیقی ذاتی قائل است یعنی همانکه آنها را مفهومات فطری مینامد و درفلسفه افلاطونی مثل نامیده شده‌است و حصول علم بمجردات را برای نفس محتاج بادراك جزئیات نمیداند وهم عقیده نیست باکسانیکه وجود مفهومات مجرد درذهنی ومانند تصاویری میدانند که درآئینه نقش میشود و همین اعتقاد او را به بی‌اعتباری محسوسات متوجه نموده وسر- انجام علم را منحصر بمدرکات عقلی دانسته است و از این سبب است

(۱) رجوع کنید بصفحهٔ ۱۸۱

گفتار

در روش راه بردن عقل

تصنیف

رنه دکارت

فیلسوف نامی فرانسوی

ترجمه بفارسی

نگارش

محمد علی فروغی

ضمیمه جلد نخستین از کتاب سیر حکمت دراروپا

اطمینان کنم که آنچه امروز حقیقت می یابم فردا هم حقیقت باشد؟ اما چون دانستم که خدا هست بصحت حقایقی که در مییابم میتوانم اطمینان کنم. اینست که یك جا در وجود باری ببداهت عقلی استنادمی کند و یك جا اطمینان ببداهت را از وجود باری میداند و این استدلال بنظر دوری میآید.

پس در ما بعد الطبیعه هم نمیتوان گفت فکر دکارت بی پایه و مایه است مگر اینکه در بنیاد فکر او مناقشه کنیم و آن داستان دیگری است. در هر صورت مطلب قابل تأمل است و از مطالعه آن فکرهای نیکو برای شخص پیش میآید چنانکه برای مردمان صاحب نظر پیش آمده و از این پس معلوم خواهیم کرد.

و اگر کسی بگوید از دکارت چه حاصل که در طبیعیات خطاها و اشتباهات دارد و الهیات را هم بر پایهٔ قرار نداده است که بی تزلزل باشد گوئیم توقع شما فوق طاقت بشر است و نه کسی از گذشتگان تا امروز بآن مقام رسیده و نه از این پس انتظار داریم که بزودی برسد که حقیقت را تمام بیابد. هر کس فی الجمله دامنه جهل ما را کوتاه کند از او ممنون میشویم و او را مردی بزرك مینامیم و فلسفه های فیلسوفان چنانکه پیش از این گفته ایم[1] مانند کاروانسرا است که کاروان علم یك چند در آن رفع حوائج میکند سپس آنرا ترك کرده بکاروانسرای دیگر میرود.

امید واریم این توضیحات خوانندگان را بفهم حقیقت فلسفهٔ دکارت نزدیك کرده یا لااقل متوجه ساخته باشد که سرسری بآن نباید نگریست و بیش از این در این موضوع سخن راندن زیاده از گنجایش این کتاب است و هنگام آن رسیده که بسیر حکمت در اروپا پس از دکارت بپردازیم.

---

(۱) رجوع کنید بصفحه ٦٦

گفتار

بخش اول

میان مردم عقل از هر چیز بهتر تقسیم شده است[1] چه هر کس بهرهٔ خودرا از آن چنان تمام میداند که مردمانی که در هر چیز دیگر بسیار دیرپسندند ازعقل بیش از آنکه دارند آرزو نمیکنند و گمان نمیرود همه در این راه کج رفته باشند بلکه باید آن را دلیل دانست برابنکه قوّهٔ درست حکم کردن وتمیز خطا ازصواب یعنی خرد یاعقل طبعاً درهمه یکسان است و اختلاف آرا از این نبست که بعضی بیش از بعض دیگرعقل دارند بلکه از آنست که فکر خودرا بروشهای مختلف بکار میبرند ومنظور های واحد درنظر نمیگیرند چه ذهن نیکوداشتن کافی نیست بلکه اصل آنست که ذهن‌را درست بکاربرند ونفوس هرچه بزرگوار باشند همچنانکه بفضائل بزرك راه‌میتوانند یافت بخطاهای فاحش نیز گرفتار میتوانند شد و کسانیکه آهسته میروند اگر همواره در راه راست قدم زنند از آنان که میشتابند و از راه راست دور میشوند بسی پیشتر میروند.

من دربارهٔ خود هرگز گمان نبرده ام که ذهنم از هیچ جهت درست تر از اذهان عامه باشد بلکه غالباً آرزومند شده ام که کاش‌مانند بعضی کسان فکرم تند یاخیالم واضح وروشن ویاحافظه‌ام وسیع وحاضر میبود وجز این صفات چیزی نمیدانم که برای کمال ذهن بکار باشد چه

(۱) در بادی نظراین مدعا غریب مینماید و بعضی گمان کرده‌اند مصنف این کلام‌را از روی استهزاء میگوید ولیکن مراد اوازعقل آنستکه باصطلاح حکما ممیز انسان‌از حیوان است و نمیخواهد بگوید همه مردم درفهم ودانش یکسان هستند واز بیان‌ملت بعد مطلب روشن‌میشود بااین همه عبارت دوم که هیچکس‌ازعقل بیش‌ازآنچه دارد آرزو نمیکند خالی‌ازاستهزائی نیست. دیگران‌هم پیش‌ازدکارت این‌حرف‌رازده‌اند.

گفتار در روش درست راه بردن عقل و جستجوی حقیقت در علوم

اگر این گفتار پردراز نماید که خواندنش همه دریك هنگام میسر نباشد میتوان آنرا شش بخش نمود. بخش نخستین ملاحظات چند در باب علوم را در بردارد. بخش دوم قواعد اصلی روشی که مصنف در پی آن بوده است. بخش سوم پارهٔ از قواعد اخلاق که از آن روش برآورده است. بخش چهارم دلایل اثبات وجود باری و روح انسانی که بنیاد علم مابعدالطبیعه[۱] اوست. بخش پنجم ترتیب مسائل علم طبیعی که آنهارا جستجو کرده است مخصوصاً بیان حرکت قلب و پارهٔ از مشکلات دیگر که متعلق بطب میباشد سپس تفاوتی که میان روح انسان و روح جانوران هست. ودر بخش آخر گفتگو میکند از آنچه ضروراست برای اینکه در تحقیق احوال طبیعت بیشتر پیشرفت حاصل شود وآنچه مصنف را بنوشتن این کتاب برانگیخته است.

(۱) Métaphysique

باشیم . اما دلخواه من آنست که در این گفتار بنمایم که از چه راهی رفته ام و احوال خود را مانند تصویری نمایش دهم که همه کس بتواند درباره آن حکم کند(۱) تا از عقایدی که اظهار میشود و آوازه اش بمن میرسد وسیله معرفتی بیش از آنچه بر حسب عادت بکار میبرم بدستم آید .

پس در اینجا مرادم این نیست که روشی نشان دهم که همه کس عقل خودرا درست براه برد بلکه تنها مقصودم اینست که بنمایم من عقل خویش راازچه راه برده‌ام زیرا کسانیکه میخواهند بدیگران دستوردهند باید خودرا ازآنان داناتر بدانند واگردراندك چیزی بخطاروند سزاوار سرزنش خواهند بود اما من این نوشته را تنها مانند سرگذشتی یابلکه افسانهٔ پیشنهادمیکنم که پارهٔ ازنمونه های آن شاید سزاوار پیروی بوده وبسیاری ازآنها درخور متابعت نباشد پس امیدوارم ببعضی سود دهد و بهیچکس زیان نرساند وهمه ازصداقت من خشنود شوند .

من از کودکی درفضل و ادب پرورده شده بودم وچون اطمینانم میدادند که باینوسیله ازآنچه برای زندگانی سود دارد میتوان بیقین و وضوح آگاهی یافت بفراگرفتن آنها شوق تمام داشتم . اما چون‌دورهٔ تحصیلاتی راکه درانجام آن برحسب عادت شخص درصف فضلا پذیرفته میشود بپایان رسانیدم یکسره تغییر عقیده دادم چه خودرا باندازهٔ گرفتار شبهه و خطا یافتم که دیدم از کوششی که در دانش جوئی کرده‌ام هیچ سودی نبرده ام مگر اینکه همواره بیشتر بنادانی خود برخورده ام در

(۱) اشاره است بنقاشی که پشت پرده نقاشی‌خود پنهان شده بگفتگوی مردمانی که نقادی میکردند گوش‌میداد واستفاده‌میکرد .

عقل را چون حقیقت انسانیت وتنها مایهٔ امتیاز انسان از حیوان است در هر کس تمام میپندارم و دراین باب پیرو عقیده اجماعی حکما هستم که میگویند کمی و بیشی دراعراض است و در هر نوع ازموجودات صورت[(۱)] یاحقیقت افراد بیش و کم ندارد.

اما باك ندارم ومیگویم که بگمانم طالعم یار بوده و در روزگار جوانی براههائی افتاده ام که مرا بنظر هائی و اصولی رهبری نموده و بآن واسطه روشی برای خود درست کرده ام که میتوانم بآن روش اندك اندك بر معرفتم بیفزایم و کم کم آنرا ببالا ترین مرتبهٔ که ذهن ضعیف و عمر کوتاه من امکان وصولش را محتمل است برسانم چه هم اکنون بهره هائی از آن برده ام[(۲)] که هرچند در احکامی که دربارهٔ خود میکنم میخواهم بیشتر بجانب شك متمایل باشم تا غرور و چون بدیده حکیم بکارهای همه مردم مینگرم تقریبا هیچیك نیست که بچشمم لغو وبیهوده نیاید. با اینهمه از پیشرفت هائیکه بگمان خود در جستجوی حقیقت کرده‌ام بسی خرسندی دارم وبرای آینده هم چنان امیدوارم که میتوانم باور کنم که اگر درمیان مشاغل بشری شغلی درست نیکو ومهم باشد آنست که من بر گزیده ام.

ولیکن ممکن‌است من‌باشتباه بوده وآنچه را زروالماس میپندارم مس وخزف باشد زیرا که میدانم ما چه اندازه درباره خود ممکن است سهو کنیم و ازتصدیق هائی هم که دوستان درباره مامیکنند بایدبدگمان

---

(۱) صورت دراینجا باصطلاح ارسطو و درمقابل‌ماده استعمال‌شده یعنی‌حقیقت هرچیز وصورت وماده که جوهرند محل اعراضند واعراض شخصیت‌افرادرا متحقق‌میسازند.

(۲) هنگامی که دکارت این کتاب را مینوشت با آنکه چهل‌سال بیشتر نداشت در ریاضیات اکتشافات عمده نموده ودرطبیعیات والهیات تحقیقات‌مهم کرده بود.

که هم طبع کنجکاو را خرسند وهم کلیهٔ فنون را آسان میکند و بار زحمت انسان‌را سبك میسازد. ورسائل اخلاقی مشتمل بر تعلیمات‌سودمند بسیار است که مردم را با کتساب فضائل برمیانگیزد وعلم الهی راه‌بهشت را بمردم مینماید. وفلسفه شخص‌را توانا میکند که چون ازهرباب‌سخن راند درست بنظر آید وعوام‌را باعجاب افکند(۱) وفقه وطب وعلوم‌دیگر بمشتغلین آنها عزّت و نعمت میرسانند وبالجمله مطالعهٔ همه حتی آنها که خطا وباطل میباشند رواست تا آدمی قدر وقیمت واقعی هریك دریابد و بتواند ازفریب خوردن بپرهیزد .

وایکن(۲) گمان داشتم که بقدر کفایت عمر صرف آموختن‌زبان ومطالعهٔ کتب قدما وتواریخ وافسانه های آنها کرده ام زیرا همصحبتی‌با مردمان پیشین فی الجمله مانند مسافرت باشد که یك اندازه آگاهی بر آداب اقوام مختلف ضرور است تا شخص بتواند در عادات قوم خویش بدرستی حکم کند وگمان نبرد آنچه بارسوم ما مخالفت دارد سخیف وباطل است چنانکه این عقیدهٔ کسانی است که سیر وسیاحتی نکرده‌اند اما هر کس مسافرت بسیار کند سرانجام نسبت بکشور خویش بیگانه میگردد همچنین اگر آدمی بکارهائی که درقرون گذشته بدان اشتغال میورزیدند پر سر گرم شود از مسائلی که در عصر حاضر محل ابتلاست عاری میگردد . بعلاوه انس بافسانه ها بسیاری از امور را که ممتنع‌است ممکن بنظر میآورد وحتی تواریخ‌صحیح هم مقدار قضایا راتغییرمیدهند و بزرك مینمایند تا مردم را بخواندن آنها راغب سازند و اگرهم چنین

(۱) خاصیتی که برای فلسفه ذکرمیکندقابل توجه است.
[illegible] را که آنزمان تعلیم میشد بافوایدی که از آن متصور بود مذکورداشت [illegible]ك بیك مورد انتقاد میسازد .

صورتی که دریکی از نامی ترین مدارس اروپا[۱] بودم که اگر درجائی از روی زمین مردمان‌دانشمند وجود دارند یقین داشتم آنجاست و آنچه دیگران در آن دار العلم فرا میگیرند آموخته بودم بلکه بعلومی که بما تعلیم میدادند قناعت نکرده هر کتابی که از معلومات غریب غیر متداول بحث میکند و بچنگم میافتاد مطالعه میکردم و نیز می دانستم دیگران دربارهٔمن چه عقیده دارند ومرا ازهمقدمانم پست ترنمبشمارند با آنکه بعضی از ایشان بنا بود جانشین استادان ما شوند و عصر خود را هم از جهت رواج علم و بسیاری دانشمندان کمتر از هیچیك از اعصار گذشته نمی‌دیدم‌بنابراین‌میتوانستم‌دیگران را نیز بنوبه‌خود قیاس کرده معتقد شوم که دردنیا هیچ‌علمی‌چنان‌نیست که بمن امیدواری‌داده‌بودند .

با انهمه آنچه را که درمدارس بدان اشتغال میورزند ناچیز نمی‌دیدم و میدانستم زبان هائی که در آنجا میآموزند[۲] برای فهم کتب پیشینیان ضرور است وطرافت‌افسانه ها[۳]ذهن رابیدار و آگاهی بروقایع مهم تاریخی طبع را بلند میسازد و چون آدمی آنها را با تمیز بخواند قوهٔ تعقل خویش را پرورش میدهد . و خواندن همه کتب نیك مانند همصحبتی بامردمان بزرگوار دوره هـای گذشته است که نویسندهٔ آن کتاب ها میباشند ومصاحبهٔ باروبه ایست که درضمن آن بهترین افکار خودرا بما مینمایند . و بلاغت تأثیرات ومحسنات بی نظیر دارد . ولطافت وحلاوت شعر بهجت انگیز است . و در ریاضیات تدابیر دقیق بکار است

(۱) مدرسه معروف بسلطانی در بلدهٔ لافلش La Flêche از شهرهای فرانسه

(۲) مقصود لغت لاتین و یونانی است که مبنای تحصیلات علمی وادبی اروپائیان بوده وهنوزهم تایك‌اندازه هست.

(۳) مقصود افسانه هائی است که در تواریخ یونان وروم یا کتب ادبی آنها منقول است

والاتر نساخته اند[۱] وبرعکس این قضیه نوشته های قدمای غیر موحد را که از اخلاق بحث کرده‌اند بکاخ بلند بسیار با شکوه مانند یافتم که بنیادش بر آب باشد چه فضایل را بسیار بالا میبرند و بر هر چیز در عالم مزیّت می نهند اما وسیله شناخت آنها را درست بدست نمیدهند و غالباً آنچه را باین اسم شریف میخوانند جز سنگدلی یا نخوت یا نومیدی یا پدر کشی چیزی نیست[۲].

علم الهی‌خودمان را بسی‌ارجمند میشمردم ومانند دیگران وصول بهشت را آرزومند بودم اما بمن ببقین آموخته بودند که راه آن برای نادان و دانا یکسان باز است ورهبرش حقایق منزله میباشد که برتراز عقلهای ماست پس‌جسارت نداشتم که آنرا تابع قوه استدلال ضعیف‌خود سازم ومعتقد بودم که اقدام و نیل بمطالعه در آن حقایق محتاج بتأیید فوق‌العاده ازعالم بالا واحراز مقامی فوق بشر است[۳].

(۱) دراحوال دکارت بیان کردیم که پیش اراو ریاضیات درواقع تفنن بود واین دانشمند آنرا اساس علم قرارداد

(۲) نظر مصنف دراینجا بحکمای رواقی‌است سنگدلی اشاره‌است باینکه آن‌جماعت فضیلت را دراین میدانستند که نفسانیات وعواطف‌را ترک کنند چنانکه یکی‌ازآنها پسران خود را که بعقیدهٔ او برخلاف مصلحت کشورعمل کرده بودند محکوم بقتل نمود وشاهد اعدام آنها گردید ونخوت اشاره به آنست که حکمای مزبور میگفتند حکیم معصوم وآزاد ومستقل و بی نیاز است و اعتنا بهیچکس نمی کردند و نومیدی اشاره است باینکه حکمای رواقی ازدنیا ناامید میشدند وحتی‌خودکشی را روا میداشتند و پدر کشی اشاره‌به آنست که بعضی‌ازرواقیان‌از کشتن دوستان وخویشان ومنسوبان بجهت منظورو آمال فلسفی‌خود دریغ نکرده‌اند چنانکه بروتوس رومی درکشتن قیصر که میخواست جمهوریت روم رامبدل بسلطنت کند شرکت نمود بااینکه قیصر براوحق پدری‌داشت .

(۳) درمذهب کاتولیك نجات اخروی بایمان است وایمان مبنی و موکول برتعقل نیست ودرك اصول دین وایمان بتفضل‌الهی‌است.

نکنند همانا اکثر قضایای حقیر را که چندان بر جستهٔ نیست بسکوت میگذرانند و باین سبب امور دیگری را که نقل میکنند چنانکه بوده جلوه نمی نماید و هر کس امثال و شواهد تاریخ را جهت رفتار و کردار خویش پیشنهاد کند کارش بدیوانگی کسانی منجر میشود که از پهلوانان وعیّاران افسانه ها سرمشق میگیرند ومقاصدی را وجههٔ همّت میسازد که ازقوّهٔ اوبیرون است(۱).

بلاغت را گرامی داشتم وبشعر عاشق بودم اما این هردو را درطبع انسان موهبت میدانستم که اکتساب آن میسر نبست چه هر کس ازقوهٔ استدلال بهر مند تر است وافکار خویش را پخته تر میکند تا روشن و مفهوم گردد مدّعای خویش را بهتر در اذهان جای میدهد هرچند بزبان روستائی سخن گوید و علم بلاغت نیاموخته باشد و همچنین کسانیکه ابتکار مضامین دلپسند کرده وآنها را لطف و آرایش بیشتر مبدهند در شعر مقامی عالی تر دارند اگرچه ازعلم صنعت شعر بی‌بهره باشند.

از ریاضیّات لذت مخصوص میبردم از آنرو که براهینش را یقین و واضح میبافتم اما سود درستی ازآن درنیافته بودم وچون نفع آنراتنها درصناعات‌میدیدم شگفت داشتم ازاینکه برآن‌بنیاد سخت واستوار بنائی

(۱) این سرزنش بیجا نبوده است زیراکه آنزمان تاریخ فقط نقل وقایعی بوده‌است راست یادروغ و ناقص و بیشتر راجع بسلاطین وجنك های آنها و چندان باقصه و افسانه تفاوتی نداشته است لیکن امروزتاریخ گذشته ازاینکه درصحت وسقم قضایا تحقیق عمیق میکند اکتفا بمحاربات واعمال ملوك نکرده کلیه احوال اقوام و ملل وترقی وتنزل آنها را ازجهت علم‌وادب وصنعت وتجارت وسیاست ودیانت وافکار وعادات ورسوم ظاهرمیسازد وعلل واسباب وفلسفه آنها را جستجومیکند ومیتوان گفت مجموعه وخلاصه کلیه معلومات انسان ومخصوصاً اساس سیاست‌مدن‌است.

های کسانی که بیش ازمعلومات خود داعیه دارند فریب نخورم .

بنابراین همینکه سنم بجائی رسید که توانستم ازاختیار آموزگاران بیرون روم آموختن علوم رایکسره رها کرده برآن شدم که دیگرطلب نکنم مگر دانشی را که درنفس‌خود یادر کتاب بزرگ جهان بیابیم وبقیّهٔ جوانی را بجهانگردی و سیاحت دربار ها ولشکر ها وآمیزش بامردمی که احوال‌واخلاق مختلف دارند وجمع‌آوری تجارب گوناگون گذرانیدم و نفس خود را در قضابائی که زمانه بـا من مصادف میساخت بآزمایش درمیآوردم ودر کارهائی که پیش‌میآمداندیشه میکردم تاسودی ببرم چه گمان‌داشتم ازتحقیقاتی که مردم درباره اموری که مبتلا هستندمیکنند که اگر بغلط روند درنتیجهٔ آن‌زیان می‌بینند بیشتر درك حقایق‌خواهم نمود تـا از بیانات علمائیکه درحجره آرمیده و در نظریاتی اظهار رأی میکنند که هیچ‌نوع تأثیری ندارد و نتیجهٔ عایدایشان نمیکند جزاینکه شاید بسبب دور بودن آن آرا از فهم عامه میتوانند بر خود ببالند کـه هوش و صنعت بسیار بکار برده اند تا آنها را صحیح جلوه دهند . ولـی همواره سخت‌مشتاق بودم که تشخیص غلطرا ازصحیح بیاموزم تا کارهای خودرا بدرستی تمیزدهم ودرزندگانی باطمینان راه به‌پیمایم .

هرچندتازمانیکه‌آداب وعادات‌مردم دیگررا فقط‌مینگریستم(۱) موجباتی‌برای‌یقین‌نمییافتم وتقریباً همان‌اندازه اختلاف‌که درآراءِفلاسفه دیده بودم دراحوال مردم مشاهده میکردم و بنابراین بزرگترسودی که از این سیر درانفس‌میبردم این بود که بسیار چیز ها میدیدم که پیش ما

(۱) یعنی مورد تحقیق قرار نمیدادم و فقط نظاره میکردم .

ازفلسفه[۱] چیزی نمیگویم جز اینکه میدیدم با آنکه ازچندین قرن نفوس ممتاز بدان سر گرم بوده‌اند هیچ قضیّهٔ از آن نیست که موضوع مباحثه ومجادله وبنابرین مشکوك نباشد وبخود آن چنان غرور نداشتم که امید وار باشم در این باب بر خور دار تر از دیگران شوم و چون ملاحظه کردم که درهرمبحث چندین رأی مختلف میتوان یافت که هر یك از آنها را جمعی ازفضلا طرفدارند در صورتیکه البته رأی صواب و حقیقت یکی بیش نیست پس آنچه صحتش تخمینی بود تقریباً باطل می انگاشتم.

اما دانشهای دیگر چون اصول آنها از فلسفه گرفته شده است قیاس‌میکردم که بربنیادی باین‌سستی‌ممکن‌نیست بنائی استوار گذاشته شده‌باشد وعزت ونعمتی که ازآن‌علوم ممکن بود تحصیل کنم مراراغب بفرا گرفتن آنها نمیساخت چه بفضل الهی خودرا نیاز مند نمی‌دیدم که علم را برای مال پیشه کنم واگر چه مانند پیروان روش کلبیان[۲] مجد و شرف را خوار نمیشمردم بر آنچه امید وار نبودم از روی شایستگی دارا شوم چندان وقعی نمیگذاشتم و بر قدر و قیمت تعلیمات خبیثه[۳] هم آن اندازه خودرا آگاه میدانستم که از وعده های کیمیا گران واخبار اهل تنجیم و دروغهای ساحران ونیرنك ها یاگزافه‌گوئی

---

(۱) فلسفهٔ که دکارت مورد تحقیق قرارداده همان اسکولاستیك است وازخصایص واعتبارات اهل مدرسه این بود که درمسائل حکمت مباحثه ومجادله کنند ودر هر حال بالزام خصم نایل‌شوند.

(۲) کلبیان‌طائفه ازحکمای‌یونان‌بودند که حیثیات واعتبارات دنیوی‌راخوارمیشمردند

(۳) از تعلیمات خبیثه مقصود کیمیا گری وتنجیم وساحری است چنانکه بعد توضیح میکند وتعلیمات مزبور آن زمان هنوز در اروپا شیوع داشت وخبیث از آنجهت میگفتند که در نزد اهل دیانت حرام بود.

دست استادان چند در آنکار بوده است بکمال چیزهائی نیست که یکنفر آنرا ساخته و پرداخته باشد [1] چنانکه عمارتی که یك معمار برعهده گرفته وانجام‌داده غالباً زیباتر ومناسب‌تر ازساختمانهائی‌است که چندین کس خواسته اند اصلاح کنند و دیوارهای کهنه را که برای منظورهای دیگر ساخته شده بکار برده‌اند وهمچنین شهرهای کهن که نخست دهکده بوده و بمرور زمان شهر های بزرك شده غالباً نسبت با آبادیهای منظمی که یکنفر مهندس بسلیقه خود در بیابان طرح ریخته زشت و بد ترکیب است هرچند عمارت آنهارا چون یکان‌یکان درنظر گیری بهمان آراستگی ساختمانهای‌دیگر بلکه آراسته‌تراست‌ولیکن‌چون تنظیم وجمع آنهارا بایکدیگر بنگری که یکی‌بزرك و دیگری کوچك و کوچه ها کج و ناهموار است گوئی تصادف و اتفاق آنها را باینصورت درآورده و اراده مردم عاقل در آن دخیل نبوده است با آنکه در شهرها همواره مأمورین مخصوص گماشته بودند تا در ساختمانهائی که مردم میکردند مراقبت کنند که مایهٔ زیبائی شهر و تفریح ناظرین باشد پس چون این کیفیّت را مشاهده کنیم یقین حاصل میشود که ساخته‌های دیگران را پرداختن وازآنها ابنیهٔ کامل ساختن آسان نیست همچنین بخاطرم رسید اقوامی که سابقاً نیمه وحشی بوده و تدریجاً متمدن شده و قوانین خود را بمرور زمان برحسب ضرورت و بواسطهٔ زحمات حاصله از منازعات وجنایات وضع کرده‌اند مانند مللی که ازآغازاجتماع

(۱) تمهید مقدمه است برای بیان اینکه چرا علوم سابقین را یکسره کنار گذاشته وخود در صدد تحصیل معرفت برآمده است .

سخیف و رکیك است ولی اقوام بزرك دیگر آنها را میپذیرند و معمول میدارند وازاینرو عبرت میگرفتم که عقاید وملکاتی را که فقط از راه انس وعادت پیدا کرده‌ام چندان مسلّم نپندارم وازاین‌راه کم کم بسیاری ازاشتباهات را ازخود دورمیکردم که روشنی طبیعی ذهن‌را مایه تیرگی است ومانع ازآنست که شخص بدرستی تعقل نماید . اما چون چندسال ازعمر خودرا بمطالعه کتاب جهان بسر بردم و در تحصیل تجربه کوشش نمودم یکروز برآن شدم که درخود نیز بنای مطالعه گذارم وتمام قوای ذهن خویش‌را برای اختیار راههائی که باید به پیمایم بکار برم و گمان دارم که فواید مهاجرت ازوطن‌ودوری از کتب سبب‌شد که ازآن‌مطالعه بسی بیشتر سود بردم .

بخش دوم

آن زمان در آلمان بودم و بمناسبت جنگی که هنوز هم بپایان نرسیده است (۱) بآن سرزمین رفته و چون از تماشای تاجگذاری امپراطور (۲) بسپاه‌برمیگشتم آغاززمستان‌درلشکر گاهی‌درنگ کردم و آنجا همصحبتی‌نبود که مرا مشغول کند وازحسن اتفاق اندیشهٔ دردل و هوائی در سر نداشتم که حواسم را پریشان سازد. پس همواره تنها در حجره کنارآتش‌بسرمیبردم وفرصت تفکرداشتم ویکی‌ازنخستین فکرها که بخاطرم رسید این بود که غالباً مصنوعاتی که دارای اجزاءِ بسیار و

(۱) جنك معروف بسی ساله که یازده سال پس از نگارش این‌رساله بپایان رسید .
(۲) فردیناند دوم پادشاه بهم ومجارستان .

بوده‌ایم و بسا که آنها با یکدیگر ضدیت داشته وشاید همیشه بهترین راه را پیش‌پای ما نمیگذاشتند پس‌البته افکار ما آنسان پاك و استوار نتواند بود که ممکن‌میشد اگر میتوانستیم از آغاز ولادت قوهٔ تعقل خویش را تمام داشته باشیم وجز آن چیزی را برهبری اختیار ننمائیم.

راست‌است که هیچگاه نمی‌بینیم همه خانه‌های یك‌شهررا ویران کنند تا آنها را بشکل دیگر بنا کرده و کوچه‌هارا زیبا بسازند ولیکن بسیار دیده میشود که مردم خانه‌های خودرا میکوبند وازنو میسازندو حتی بعضی‌اوقات که پای‌بست آنها استوار نیست و خودآمادهٔ ویرانیست اینکار را ازناچاری میکنند. برهمین قیاس یقین‌داشتم که هیچ معقول نخواهد بود که یکی از افراد مردم بخواهد اصلاح کشور کند باینکه همه‌چیز را ازبنیاد تغییردهد و دولت را واژگون نماید که از نو بسازد و یا آنکه همه علوم را تجدید یا ترتیب تعلیم آنرا در مدارس یکسره دیگرگون کند ولیکن‌نسبت بعقایدی که من‌تاآنزمان درخاطرپذیرفته بودم هیچ به از آن ندیدم که یکمرتبه عزم کنم براینکه همه آنها را از ذهن بیرون سازم تا ازآن‌پس‌عقاید درست‌تر بجای آنها بگذارم یا همان عقاید پیشین را پس‌ازآنکه بمیزان عقل سنجیدم و مطابق نمودم دوباره اختیار کنم وجزماً معتقد شدم که باینوسیله زندگانی خودرا بهتر پیش خواهم برد تا اینکه برپای بست کهنه عمارت بسازم و براصولی که در جوانی بذهن گرفته و صحت آنها را تحقیق ننموده‌ام اعتماد کنم زیرا با آنکه در اینکار مشکلات چند میدیدم آنها را بیچاره نمیدانستم و طرف نسبت با دشواری بهبودی کمترین امری از امور عامه نمییافتم

پیروی از قوانین یکنفر مقنن عاقل نموده‌اند دارای انتظام نیستند [1] چنانکه آراستگی دستگاه دیانت حقه [2] که نظامات آن تنها بامر الهی داده شده نباید با دستگاههای دیگر طرف نسبت باشد وچون‌ما باید سخن از امور بشری برانیم باز بیاد میآوریم که ترقیات اسپارت [3] در قدیم از جهت خوبی و درستی یکان یکان قوانین آن نبود چه بسیاری از آنها عجیب و حتی مخالف آداب نیکوست بلکه بسبب آن بود که آن قوانین را یکنفر وضع کرده و همه متوجه یك منظور بود وهمچنین فکر کردم که علوم کتابی خاصه آنها که اصولشان فقط احتمالی است و برهانی نیست چون اندك اندك از عقاید اشخاص بسیار فراهم آمده نمیتواند مانند تحقیقات یکنفر خردمند که درباره پیشرفت امور استدلال سادهٔ طبیعی کند بحقیقت نزدیك باشد و نیز یاد کردم که همه از کودکی بمردی رسیده‌ایم و مدت زمانی محکوم نفسانیّات خود و مربیّان خویش

(۱) عقیدهٔ عقلای امروز بکلی مخالف این نظر است و معتقدند که بهترین قوانین آنست که از روی تجربه و بر حسب ضرورت پیش آمد امور وضع شود و ناشی از خیال بافی نباشد- (۲) مراد دین مسیح و بالخصوص دستگاه مذهب کاتولیك است (۳) اسپارت Sparte شهر معتبری از یونان که همسر آتن بودو قومی جنگجو درآن سکنی داشتند وبا قوانین سخت زندگی میکردند و وضع آن قوانین منسوب بیکی از قدمای ایشان بود معروف به لیکورك Lycurgue از جمله آن قوانین این بود که هر طفل ناقص الخلقه را بالای کوه برده تلف مینمودند و کودکان خود را تعلیم میدادند که مال دیگری را بربایند و نگذارند دیگری مال آنها را برباید وخدعه وجاسوسی را مستحسن میدانستند وهمه این قوانین ورسوم برای این منظور بود که هر فردی از مردم اسپارت جنگی کامل باشد وحیات او تماماً مصروف خدمت دولت شود .

کسانیکه فضل خداوند بیشتر شامل حال ایشان است شاید نقشه‌های عالی‌تر داشته‌باشند ولیکن برای بسیاری ازمردم از آن میترسم که پیروی همین نقشه برتر از توانائی‌ایشان باشد و همه کس‌را نمیرسد که بخواهد همهٔ عقایدی که سابقاً بذهنش راه یافته پاك کند چه بیشتر مردم از دو گروه‌اند که برای‌هیچیك ازایشان اینکارشایسته نیست یکی آنانکه خودرا داناتراز آنکه هستند میدانند و از شتاب در اتخاذ رأی خودداری نمی‌توانند و آن اندازه صبروحوصله ندارند که افکار خویش‌را بترتیب جریان دهند و بنابرین اگراصولی که دردست دارند محل شك و ریب قرارداده از راه عمومی کج شوند هرگز سررشتهٔ کار را بدست نمیآورند و همه عمر گمراه میمانند. گروه دیگر کسانی هستند که بسبب عقل یا فروتنی خود مردم دیگررا درتمیز درست ازنادرست تواناتر ازخویش شناخته و از ایشان تعلّم می‌توانند کرد و بنابراین باید به پیروی عقاید آنان اکتفا نمایند وازاینکه بقوّهٔ شخصی افکار خویش را بهبودی دهند منصرف باشند.

اما من اگر همواره تنها یك استاد داشته یا اختلاف عقایدی راکه همه‌وقت میان فضلا بوده درنیافته بودم همانا از گروه دوم میبودم لیکن از همان روزهای مدرسه دانستم که هیچ اندیشه عجیب و رأی سخیفی نیست که‌یکی‌ازفیلسوفان آنرا اظهار نکرده‌باشد. سپس هنگام‌جهانگردی دریافتم که مردمانیکه افکارشان از ما بسی دور است همه بی‌تربیت یا وحشی نیستند بلکه بسیاری از آنها باندازهٔ ما و بیش از ما قوهٔ تعقّل بکارمیبرند و نیز برخوردم باینکه یك‌تن‌چون‌از کودکی‌میان‌فرانسویان یا آلمانیان پرورده شود بکلی فرق دارد با آنکه با همان طبع و همان

چــه آن بنا های بزرك را [1] پس از خرابی دوباره ساختن یا با وجود تزلزل نــگاه داشتن بغایت دشوار و سقوط آنها نیز البته عنیف است و اگرهم عیب‌ها و نقصهائی دارند چنانــکه از تنوّع آنها باید یقین کرد که بعضی‌از آنها بی‌عیب و نقص نیستند انس و عادات آنرا ملایم و گوارا ساخته و بسیاری از آنها را محو یا اصلاح کرده که تنها بقوهٔ عقل یا حزم ممکن نمیشد و درهرحال تحمّل آن عیب‌ها آسان‌تر است تا تبدیل آنها چنانکه راههای پر پیچ‌وخم که‌میان کوهها گردش میکنند کم کم‌ازرفت‌و آمد چنان هموارو آسان میشود که پیروی آنها بسی‌بهتراز آنست که خود را بدره و ماهور بزنند و از کمره و پرتگاهها زیر و بالا روند برای اینکه راست رفته باشند [2].

از اینرو من بهیچوجه طبایع شهر آشوب بی‌آرام را نمی‌پسندم که اصل و نسب و استطاعت آنهــا درخور اشتغال بامور عامه نیست ولیکن همواره فکر تجدد و اصلاحی در آن امور دارند واگرمیدانستم در این رساله چیزی هست که چنین سفاهتی دربارهٔ من بگمان میآورد از اجازهٔ نشر آن دلخور میشدم چه دلخواه من بیش از این نیست کــه افکار خویش را اصلاح کنم و بر بنیادی استوار سازم کــه خود آنرا پی افکنده بــاشم پس اگر کار خویش را پسندیده و نمونه آنرا برای شمــا باز مینمایم از آن نیست کــه مردمان را به پیروی آن میخوانم

(۱) یعنی اساس دول وملل و تشکیلات آنها- (۲) همه این مقدمات برای آنست که برساند که نمیخواهد در اساس‌سیاست یاروحانیت انقلاب بیندازد زیرا هر چند دکارت یکی از بــزرگترین منقلب‌کنندگان افکار است از متهم شدن بانقلاب سخت پرهیز داشته است مخصوصاً در عقاید دینی وچون تعلیمات علمی آن زمان در دست اولیاء دین بود منقلب‌کردن آنها هم تزلزل اساس دین محسوب میشد.

واقع دستور های صحیح نیکو بسیار دارد اما چنان با مطالب پر ضرر یا حشو و زایدآمیخته است که جدا کردن مفیدآنها ازمضربهمان دشواری است که کسی بخواهد ازیك پارچه سنك مرمر ناهموار پیکردیان یا مینرو[1] بسازد . امّا در باره تحلیل هندسی قدما و جبر و مقابله متأخرین گذشته از این که برمواد ذهنی مجرد تعلق میگیرند و سودی از آنها نیست هندسه چنان پای بند شکل است که ورزش قوّه فهم بدون فرسودن قوّه و هم از آن میسر نمیشود و جبر و مقابله گرفتار بعضی قواعد و ارقام است که تاریك و مشوش گردیده و بجای اینکه ذهن را پرورش دهد بیشتر آنرا گرفتار عوائق و تعقیدات میسازد[2] بنابرین معتقد شدم که باید روش دیگر بجویم که دارای مزایای این سه فن بوده وازمعایب آنها عاری باشد وهمچنانکه درممالك کثرت قوانین غالباً بهانه برای فساد می‌شود واگر معدود ولی کاملا مجری و مرعی باشند انتظام دولت بسی بیشتر است بر همین قیاس بر آن شدم که به جای قواعد فراوان که منطق از آن ترکیب یافته چهار دستور آینده مرا بس است بشرط اینکه عزم دائم راسخ کنم براینکه هرگز ازرعایت آنها تخلف نورزم[3] .

---

(۱) Minerve Diane دوالهه یونانی که مجسمه های زیبا از آنها ساخته شده‌است .

(۲) باید بخاطرداشت که آنزمان تسهیلاتی که امروز درهندسه وجبرومقابله بعمل آمده هنوز واقع نشده بود و دکارت خود یکی‌ازاشخاصی است که درتنقیح علوم خاصه ریاضی‌مدخلیت تام‌داشته وهندسه راازمراجعه باشکال وجبر ومقابله را از قید ارقام بی نیازساخته است (بصفحهٔ ۱۷۳ رجوع کنید).

(۳) سطور آینده یکی ازمهمترین مواضع این کتاب است که سررشته روش‌دکارت رابدست میدهد و بایددرست درآن‌تأمل کرد برای مزید توضیح رجوع کنید بصفحه ۱۶۵ ومابعد.

ذهن میان چینیان یا آدمخوران زیست کند تا آنجا که در شیوهٔ جامه و زندگانی مردم آنچه ده سال پیش پسندیده بود و شاید ده‌سال بعد نیز مرغوب خواهد بود اکنون غریب و رکیك مینماید پس دانستم اختیارات ما بیشتر مبنی بر عادت و تقلید است نه بر یقین و تحقیق و نسبت بحقایقی که کشف آنها دشوار است کثرت آرا مناط اعتبار نتواند بود چه احتمال دریافت حقیقت برای یك تن بیش‌از یك گروه است پس‌باین دلایل در نظر من هیچکس نبود که عقاید اورا بتوانم بر دیگران ترجیح دهم و ناچار شدم خود درصدد کشف طریق برآیم.

اما مانند کسیکه تنها در تاریکی راه می پیماید بر آن شدم که بسیار آرام گام بردارم و درهرباب احتیاط تمام بکار برم تا اگر آهسته پیش میروم باری از افتادن مصون باشم حتی اینکه نخواستم نفی هیچ یك ازعقایدی‌را که سابقاً بی‌تحقیق درذهنم راه یافته بود آغاز کنم‌مگر اینکه از پیش با تأنی وطول مدت لازم طرح کاری را که درپیش گرفته بودم‌ریخته وراه صحیح را برای رسیدن بمعرفت آنچه ذهنم بر آن قادر است یافته باشم.

هنگامیکه جوان تر بودم از ابواب فلسفه بمنطق و از ریاضیات بجبر و مقابله و تحلیل هندسی(۱) بیشتر دل داده بودم و این سه فن یا علم را چنان می پنداشتم که بمقصود من یاری خواهند کرد اما چون درست تأمل نمودم در باره منطق بر خوردم باینکه فایدهٔ عمدهٔ قیاسات و بیشتر تعلیمات دیگرش‌این نیست که آدمی‌چیزی‌را که نمیداند‌دریابد بلکه آنست که بتواند آنچه رامیداند‌بدیگری‌بفهماند یامانندفن‌ریمون لول(۲)از آنچه نمیداند بی تصور و تصدیق گفتگو کند و هر چند در

(۱) به‌صفحه ۱٦٦رجوع کنید. (۲) بصفحه ۱۲۱ رجوع کنید

ملاحظه کردم که ازمیان همه کسانیکه تا کنون در علوم طلب حقیقت کرده اند تنها ریاضیان ببراهین پی برده یعنی دلایل محقق و بدیهی بدست آورده‌اند شك نمیکردم که ازهمان امور که آنان در نظر گرفته اند باید آغاز کنم هر چند امید سودی از آنها نداشتم جز اینکه ذهنم را عادت دهند که از حقایق تغذیه کند و بدلایل غلط قانع نشود(۱) اما برای این مقصود بنا نگذاشتم که جمیع فنون خاصی را که عموماً ریاضیات میخوانند(۲) فرا گیرم و نظر باینکه با وجود اختلاف موضوعات(۳) همه با هم موافقت دارند از آنجهت که تنها منظور علوم مزبور نسبت و تناسبات(٤) موجود در آن موضوعات است دیدم بهتر آنست آن تناسبات را بطور کلی در نظر گیرم و فقط در موضوعاتی که بتواند معرفت آنها را برای من سهلتر نماید(٥) اما آن تناسبات را محصور و محدود بآن موضوعات ندانم تا بتوانم بعد ها بهر چیز دیگری که درخور باشد شامل نمایم(٦) پس‌ازآن چون برخوردم باینکه برای معرفت آن نسبت گاهی محتاجم که هریك را جداگانه ملاحظه کنم و بعضی اوقات فقط باید آنها را در ذهن نگاه دارم یا چند فقره را جمعاً در نظر گیرم فکر کردم که چون بخواهم آنها را جداگانه بیادآورم باید در خطوط مستقیم فرض کنم زیرا که چیزی از آن ساده تر نمی یافتم یا چیزی که بتوانم در فهم یاحس خود

(۱) رجوع کنید بصفحهٔ ۱۷۳-(۲) ریاضیات منقسم بود بحساب (یاجبر و مقابله) و هندسه و نجوم و موسیقی و مناظر و مرایا-(۳) موضوع هندسه اشکال‌است موضوع نجوم ستارگان موضوع موسیقی‌اصوات موضوع مناظرومرایااحوال نور-(٤) یعنی نسبتهای بین مقادیر ازحیث مساوات یا نقصان یا اضافه -(٥) یعنی خطوط که ساده ترین کمیات میباشند - (٦) باین ملاحظه است که دکارت در بعضی ازتحریرات خود گفتگو ازریاضیات عمومیه میکند .

نخست اینکه هیچگاه هیچ چیز را حقیقت نپندارم جز آنچه درستی آن بر من بدیهی شود یعنی ازشتاب زدگی و سبق ذهن سخت بپرهیزم وچیزی را بتصدیق نپذیرم مگر آنکه در ذهنم چنان روشن ومتمایز گردد که جای هیچگونه شکی باقی نماند .

دوم آنکه هریك از مشکلاتی را که بمطالعه درمیآورم تا میتوانم و باندازهٔ که برای تسهیل حل آن لازم است تقسیم باجزا نمایم .

سوم آنکه افکار خویش را بترتیب جاری سازم وازساده ترین چیزها که علم بآنها آسانتر باشد آغاز کرده کم کم بمعرفت مرکبات برسم وحتی برای اموری که طبعاً تقدم و تأخر ندارد ترتّب فرض کنم

چهارم آنکه در هرمقام(۱) شمارهٔ امور و استقصا را چنان کامل نمایم وبازدید مسائل راباندازهٔ کلی سازم که مطمئن باشم چیزی فرو گذار نشده است .

تسلسل درازدلایل ساده وآسان که علمای هندسه آنها رابرحسب عادت برای رسیدن بدشوارترین براهین خود بکارمیبرند مرا بخیال انداخته بود که جمیع چیزها ئیکه معرفت انسان برآن تعلق میگیرد بهمان قسم نسبت بیکدیگر مترتب میباشند واگر شخص ازپذیرفتن آنچه حقیقت نیست بپرهیزد و ترتیبی را که برای قیاس و استنتاج آنها از یکدیگر باید رعایت کرد بنماید هیچ امردوری نیست که سر انجام بآن نرسد و پنهانی که آشکار نسازد و من بآسانی دریافتم که از چه چیز ها باید آغاز کنم یعنی از آنچه آسان وساده ترو بفهم نزدیکتر است(۲) وچون

---

(۱) یعنی خواه درمقام تقسیم مشکلات باجزاء نظر بقاعدهٔ دوم وخواه درجاری ساختن افکار بترتیب وتدریج نظر بقاعدهٔ سوم - (۲) بمقتضای قاعدهٔ سوم.

عدد راموافق قواعد مقرره باهم جمع کند میتواند مطمئن باشد که راجع بمیزان کل آن اعداد آنچه را که ذهن آدمی قادر بر کشف آن هست دریافته است وسرانجام روشی که رعایت ترتیب حقیقی و شماره صحیح از همه احوال امر مجهول مطلوب را بدست میدهد کل آنچه را که موجب قطع و یقین بقواعد علم حساب میباشد شامل است.

اما در پیروی این روش چیزی که بیشتر مایهٔ خرسندی من میشد این بود که اطمینان داشتم درهمه مورد عقل خود را اگر بنحو کمال نباشد باری ببهترین راهی که برای من مقدور است بکار میبرم از این گذشته در ضمن عمل میدیدم ذهنم اندك اندك خو میکند که منظور های خود را روشنتر و متمایز تر ادراك نماید و چون آن روش را بمادهٔ مخصوصی منحصر نساخته بودم امیدواری داشتم که در حل معضلات علوم دیگر نیز مانند غوامض علم جبر و مقابله از آن برخوردار شوم ولیکن دلیری نمیکردم که از آغاز بمطالعهٔ همه مشکلاتی که بذهن میرسد بپردازم چه این مخالف همان ترتیبی میشد که بمقتضای آن روش است ولیکن چون بیاد آوردم که اصول آنها همه از فلسفه باید اخذ شود و در فلسفه هنوز اصول یقینی نیافته بودم پس اندیشیدم که مقدّم بر هر چیز آنست که آن اصول را بدست آورم و چون اینکار مهم ترین امورعالم و بیم شتابزدگی و خطر سبق ذهن در آن از همه بیش است دست بردن بآن باید برای زمانی گذاشته شود که از جهت سن کامل تر باشم چه در آن هنگام بیش از بیست و سه سال نداشتم و شایسته بود که از دیرگاهی پیش خود را آماده کرده همه عقاید غلط را که تا آنزمان در ذهنم نشسته بود ریشه کن سازم و تجارب

از آن روشن تر تصور نمایم اما چون بخواهم آنها را در ذهن نگاهدارم یا چند فقره را جمعاً در نظر گیرم باید بارقام و علامات معدودی هرچه کوتاه تر در آورم[۱] و باین وسیله از تحلیل هندسی وجبر ومقابله آنچه نیکوست اختیار کرده و نقص های یکی را بواسطهٔ دیگر رفع خواهم نمود. [۲]

حال بجرأت میتوانم گفت که رعایت این چند دستور که اختیار کرده بودم چنان درحل مسائلی که آن دوعلم شامل آنهاست کاررا برمن آسان کرد که در ظرف دو سه ماه که مشغول مطالعهٔ آنها بودم در حالی که از ساده ترین و کلی ترین امور آغاز کرده و هر حقیقتی که در می یافتم قاعده تازه برای کشف حقایق دیگر می شدنه تنها مسائل چندی را که سابقاً دشوار می‌پنداشتم حل نمودم بلکه عاقبت چنین یافتم که در مسائلی هم که بکلی برمن مجهول است اکنون میتوانم دریابم که بچه وسیله و تا چه اندازه حل آنها میسر میشود و شاید که این ادعای مرا گزاف نپندارید هر گاه بیاد آورید که چون در هرباب حقیقت یکی بیش نیست پس هر کس آنرا بیابد در آنخصوص آنچه را که دانستن آن ممکن استمیداند چنانکه فی‌المثل کودکی که علم حساب آموخته هر گاه چند

(۱) در ادراك موضوعات ریاضی فهم یاعقل ووهم یاخیال بهم مدد میرسانند مقادیر چون بطور کلی ومطلق در نظر گرفته شوند معقول صرف میباشند وبعدد باید نموده شوند همینکه خواستیم آنها را بوهم در آوریم جزئی میشوند و بصورت خط و شکل درمیایند اینست که مصنف میگوید چون بخواهم آنها را جداگانه یعنی بطور جزئی در نظر بگیرم بخطوط در میاورم و هرگاه بخواهم جمعاً یعنی بطور کلی ملحوظ بدارم بعدد مینمایم.

(۲) این چند سطر اشاره بتصرفات مهمی است که مصنف درریاضیات نموده رهندسه تحلیلی رااختراع وجبر ومقابله راتجدید کرده است.

وچینی‌ها هم کسانی بدانشمندی خود ما باشند[1] سودمندتر آن دانستم که دانشمندانی را که با آنها باید آمیزش داشته باشم مقتدای خود قرار دهم وبرای اینکه بدانم براستی عقاید آنها چیست آنچه را بآن عمل میکنند مناط بدانم نه آنچه میگویند زیرا با فساد اخلاق ما کمتر کسی حاضر میشود آنچه را که معتقد است بگوید گذشته از اینکه بسیاری ازمردم از عقاید خویش آگاه نیستند چه عملی از ذهن که مایهٔ اعتقاد بامری مشود غیر از آنست که علم باعتقاد را حاصل میکند[2] و غالباً این دو عمل با هم جمع نمیشود. و هرگاه میدیدم در یك امر چندین عقیده بکسان پذیرفته است آنرا که معتدل تر بود بر میگزیدم چه عقاید معتدل همواره در عمل آسانتر و برحسب ظاهر بهتر است از آنرو که آنچه زیاده روی و ازحدّ اعتدال ببرون باشد برحسب عادت بداست ومیانه روی باین ملاحظه پسندیده تر است که اگر کج روم از راه راست کمتر دورشوم چه هرگاه از کناری روم ممکن است راه راست بر کنار دیگر باشد و ناچار شوم بآنجابر گردم وبویژه از جمله زیاده روی‌ها میدانستم تعهداتی را که بموجب آن شخص چیزی ازآزادی خود میکاهد هرچند این قاعده را ناپسند نمیدانم که نظر بتلوّن نفوس ضعیف بـرای اینکه اگر کسی نیّت خیری دارد آنرا بر نگرداند عهد و پیمانی کند که پای بند آن گردد و یـا اگر هم نیّت او خیر و شری ندارد در معامله

---

(۱) جواب ازسئوال مقدر میدهد و میخواهد برساند که چاره جز پیروی از دانشمندان کشور خود نیست زیرا که بدانشمندان ممالك دیگردسترسی ندارد وازهمه میان اقوامیکه آنزمان بتمدن ودانشمندی‌معروف بودندایرانیها وچینیها رابمناسبت دوری ودسترس نبودن مثال میآورد (۲) مصنف اعتقاد را ناشی از اراده میداند که قوهٔ فعالهٔ نفس است وعلم قوه منفعله اوست.

بسیار نیز بدست آورم که برای استدلالات خویش موادی داشته باشم وضمناً درروشی که پیشنهاد خود ساخته بودم پیوسته ورزش نموده استوار تر و زبردست ترشده باشم .

بخش سوم

باری همچنانکه هر گاه کسی خانهٔ دارد و میخواهد آنرانو کند پیش از دست بردن بابنکار هر آینه آنرا میکوبد ومصالح فراهم میسازد و معمار می یابد یا خود فنّ معماری میآموزد و با دقت تمام طرح میریزد اما با اینهمه نمیتواند قانع شود بلکه ناچار از پیش خانهٔ دیگری آماده میکند که هنگام ساختمان بتواند در آن بآسایش زیست نماید . برهمین سان چون مرا عقل بر آن داشت که در عقاید خود مردّد باشم برای اینکه دراعمالم باری بحال تردید نمانم و بتوانم تاممکن است بخوشی زندگانی کنم یك دستوراخلاقی موقت برای خود بر گزیدم و آن مبنی برسه چهاراصل بود که اینك برای شما ازبیان آن تن نمیزنم .

اصل اول اینکه پیرو قوانین و آداب کشور خود باشم و دیانتی را که خداوند در باره من تفضّل کرده و از کودکی مرا بآن پرورده است پیوسته نگاه بدارم و در امور دیگر پیروی کنم از عقاید معتدل دور از افراط و تفریط که خردمند ترین اشخاص را که باید با آنها نشست و برخاست کنم بآن معتقد وعامل یابم زیرا چون معتقدات خود را کنار می گذاشتم که بآزمایش در آورم همانا بهترین کار این بود که عقاید خردمند ترین مردم را پیروی کنم و چون ممکن است میان ایرانیها

شیوه از آن زمان مرا رهائی داد از پشیمانی و افسوسی که نصیب نفوس ضعیف و متردد است و آنان از سستی رأی اموری را نیکو دانسته عمل میکنند و بعد حکم ببدی آن مینمایند .

اصل سوم اینکه همواره بغلبه بر نفس خویش بیشتر بکوشم تا بر روزگار و بتبدیل آرزوهای خود بیشتر معتقدم باشم تا بتغییر امور گیتی و کلیه این اعتقاد را در نفس خود راسخ سازم که جز اندیشه و ضمیر ما هیچ امری کاملا در اختیار ما نیست و بنابرین در اموری که سوای خود ما است پس از آنکه بقدر قوّه کوشیدیم اگر چیزی بر وفق رضا نشود آنرا نسبت بخود یکسره غیر ممکن بشماریم و همین اعتقاد بس بود تا مرا مانع شود از اینکه آرزوئی کنم که بآن نرسم و بنابراین خرسند باشم زیرا اراده ما طبعا نمیگراید مگر بآنچه فهم ما حصولش را بوجهی ممکن جلوه میدهد پس اگر جمیع آنچه سوای خود ماست یکسان از توانائی خویش بیرون بدانیم البته فقدان چیزهائیکه بطبع از آن محرومیم و تقصیری از آنجهت نکرده‌ایم مایه حسرت نمیشود چنانکه از دارا نبودن ممالك چین و مکزیك دلتنگ نبستیم وبقول معروف چون ضرورت را فضیلت خود قرار دهیم هنگام ناخوشی حسرت تندرستی نخواهیم خورد و درزندان بر آزادی تأسف نخواهیم داشت چنانکه اکنون حسرت نمی بریم که تن ما مانند الماس فساد ناپذیر نیست یا مانند مرغان برای پرواز بال و پر نداریم ولیکن اذعان میکنیم که ورزش طولانی و تکرار تفکر بسیار باید تا شخص خو کند باینکه امور را باین وجه به بیند و

برای اطمینان از وقوع آن عقدی ببندد که لازم شود[(۱)] اما چون من هیچ چیز درجهان نمیدیدم که پیوسته بیك حالت بماند و درباره خویش مخصوصاً امیدوار بودم باینکه همواره آراء خودرا تکمیل کنم وبهبودی دهم پس خطای بزرك وخلاف عقل میدانستم که اگر درآن موقع چیزی راپسندم مقیّد شوم که بعدها نیز آنرا درست بدانم درحالیکه ممکن است درستی اوزایل شود یاعقیدهٔ من بر گردد.

اصل دوم این بود که هر قدر بیشتر بتوانم در کار خود پا برجا و استوار باشم و هر گاه بر رأیی تصمیم کردم هرچند محل شبهه وتردید بوده باشد چنان دنبال آنرا بگیریم که گوئی بهیچوجه جای تشکیك نبوده است ودراین باب مانند مسافرین رفتار کنم که چون دربیشه‌راه گم کنند نباید بسر گردانی گاه از یك سو و زمانی سوئی دیگر روند یا یك جا درنگ کنند بلکه باید همواره تا میتوانند بیك جهت بخط مستقیم حرکت کرده بدلایل ضعیف تغییر خط سیر ندهند هرچند درآغاز آنرا بتصادف اختیار کرده باشندچه باین شیوه اگر بنقطهٔ مقصودنروندلامحاله بجائی میرسند که در هر حال بهتر از میان بیشه است. همچنین چون غالباً در اعمال زندگانی تأخیر جایز نیست این نکته حقیقتی است مسلّم که هر گاه کسی قادربر تشخیص رأی درست نباشد باید رأیی را که درستی آن محتمل است اختیار کند واگرهم میان چندین رأی ترجیح نتواند باید بر یکی جازم شود و از آن پس درعمل آنرا مورد تردیدنداند بلکه چون موجبات جزم او صحیح بوده آنرا درست و مسلّم انگارد و این

---

(۱) میخواهد بگوید نذرها وعقود شرعی رامنع نمیکنم

این زندگانی از آن بهتر و بی‌آزارتر کامرانی میسر شود وچون هرروز بآن وسیله حقایقی کشف میکردم که بنظر من در کمال اهمیت وبرای مردم دیگر عموماً مجهول بود خاطرم چنان خرسند میشد که بهیچ‌چیز دیگردل نمیدادم. ازاین گذشته اختیار اصول سه‌گانهٔ سابق‌الذکرمبنی برعزم من بود براینکه کسب معرفت را دنبال کنم زیرا چون خداوند بهر کس بینائی‌داده که حق‌را ازباطل‌تمیز دهد هرگزممکن‌نبود به‌پیروی عقاید دیگران راضی‌شوم مگربااین‌نیّت که درزمان مقتضی آنها باقوّهٔ عقل خویش بیازمایم واینکه به‌پیروی آن عقاید راضی شده و تردیدرا از خود دور کردم بااین‌امید بود که اگرعقاید نیکوتری وجود دارد موقع دریافت آنها را از دست نخواهم داد. بالاخره آرزوی خودرا محدود نساخته و قانع و خرسند نمیشدم اگر راهی در پیش نگرفته بودم که از آن راه با اطمینان از کسب‌همه معلوماتی که برآن توانا هستم ازدرك همه نعمتهای حقیقی که برای من میّسراست نیز مطمئن باشم خاصه اینکه چون ارادهٔ ما مایل بطلب یا دفع چیزی نمیشود مگربسبب اینکه فهم ما آنرا نیك یا بد جلوه میدهد پس کردار نیك بسته است بفهم درست (۱) و اگر شخص به نیکوتر وجهی فهم کند نیکوتر علمی که برآن قادر است نیز مینماید یعنی‌همه فضایل و نعمتهای دیگررا که ممکن‌است دارا میشود و هر کس براین‌قضیه یقین کند البته خرسند خواهد بود.

پس‌ازآنکه این اصول را بدست آوردم وآنها را با حقایق ایمان که همیشه خاطرم برامور دیگر مقدّم میدارد بیك سو گذاشتم برآن شدم که دیگرمعتقدات خویش‌را میتوانم بلامانع دور بیندازم و از آنجا

(۱) این مدعا موافق است بارأی سقراط و افلاطون که فضیلت را دانش میدانند

گمان دارم آن فیلسوفان پیشین(۱) که توانسته‌اند از سر پنجه روزگار رهائی یابند و با دردمندی و بیچارگی در خرسندی و خوشی باخداوندان خود همچشمی کنند سرّ کارشان همین بوده‌است یعنی همواره حدودی را که طبیعت برای ایشان مقرر نموده در نظر داشتند و چنان مسلم میگرفتند و قطع میکردند که جز اندیشه خود هیچ چیز را دراختیار ندارند که همین کیفیت مانع میشد از اینکه در دل هوای دیگر داشته باشند ولی در عوض توانائی خویش را بر نفس و اندیشه چنان کامل می ساختند که از این رو حق داشتند خود را غنی تر و توانا تر و آزاد تر و سعادتمند تر بدانند از همه مردم دیگر که این فلسفه را اختیار ننموده و هر چند بخت و روزگار با آنها مساعد باشد البته آنچه را میخواهند ندارند.

باری در تتمیم این دستور اخلاقی بنا گذاشتهم بر اینکه کارهای مختلف را که مردم در زندگانی دنیا بآن اشتغال میجویند از نظر بگذرانم تا بهترین آنها را برای خویش برگزینم و نمیخواهم از کارهای دیگران سخن گویم ولیکن چنین یافتم که برای من نیکوتر کار آنست که در همان شغلی که دارم پایداری نمایم یعنی همه عمر را صرف پروردن عقل کنم و باندازهٔ که میتوانم در شناخت حقیقت بروشی که برای خود اختیار کرده ام پیش روم چه از زمانی که به پیروی این روش بنا گذاشته بودم چنان شادیهای تمام در می یافتم که گمان نمیکردم در

(۱) حکمای رواقی را در نظر دارد و کلام یکی از آن‌طائفه است که حکیم مانند خداوند خرسند است. کلیة از این دستور سوم اخلاقی استفاده میشود که دکارت در اخلاق متمایل بشیوهٔ رواقیان بوده و پوشیده نیست که آنجماعت از اینرو طریقهٔ عرفا و مرتاضین داشتند.

ساعاتی چند ذخیره و بالاختصاص مصروف مینمودم بعمل کردن در آن روش درمشکلات ریاضی یا غوامض دیگر که میتوانستم یك اندازه نظیر مشکلات ریاضی قرار دهم باین وسیله که آنها را از همه اصول علوم دیگر که بدرستی استوار نمییافتم (۱) جدا سازم چنانکه بیان آن را در این کتاب در موارد چند (۲) ملاحظه خواهند نمود. پس باین روش ظاهراً مانند کسانی روزگار میگذراندم که جز آرام و بی‌آزار زندگی کردن کاری نداشته درپی جدا ساختن لذایذ ازقبایح میباشند و برای برخورداری از اوقات فراغت و پرهیز از دلتنگی هرگونه تفریح نجیب را بکار میدارند ولیکن در همانحال از دنبال کردن مقصود باز نمیایستادم وشاید که در کسب معرفت حقیقت از این راه بیشتر استفاده میکردم تااینکه تنها بخواندن کتب ومعاشرت فضلا اکتفا کنم (۳)

اما این نه‌سال گذشت وهنوزدرباره‌مشکلاتی که‌برحسب‌عادت‌میان فضلا بحث میشود اتخاذ رائی نکرده و بجستن‌مبانی‌حکمتی که از فلسفه متداولی (٤) بیقین نزدیکتر باشد وارد نشده بودم و چون میدیدم بسیاری ازمردمان بلندقدر سابقاً باین کار دست برده و کامیاب نگردیده‌اند (۵) آنرا چنان دشوار میانگاشتم که شاید جرأت باقدام نمیکردم ولیکن دیدم

---

(۱) مقصود اصول طبیعیات ارسطو است (۲) مقصود کتاب مناظر و کائنات جو و هندسه است که این گفتار مقدمهٔ آن بود ودر واقع مصنف انقلابی را که در علم و حکمت آورده درآن کتاب واین مقدمه بنیاد نهاده است.

(۳) از کلیه احوال دکارت برمیآید که بمعاشرت‌مردم ومخصوصاً خواندن کتب رغبت نداشته است (٤) مقصود حکمت اسکولاستیك است که آنزمان رائج و اساس معارف اروپا بود (۵) مقصود فرنسیس بیکن و بعضی از دانشمندان مائه شانزدهم میباشد (بصفحه ۱۳۲ رجوع کنید).

که امیدوار بودم بآموزش مردم اینکار بهتر بپردازم تا بآرمیدن درحجره و کنار آتش که همه تفکرات پیشین در آنجا برای من روی داده بود دوباره عزم سفر کردم و پیش از آن که زمستان بآخر برسد براه افتادم و نه سال پی در پی دیار بدیار گردش نمودم و کوشیدم تا درهمه بازیهائی که در نمایشگاه جهان داده میشود از تماشائیان باشم نه از بازی گران و مخصوصاً درهر امر اندیشه میکردم درآنچه ممکن است آنرا مشکوك سازد و ما را باشتباه اندازد پس همواره خطا هائی که سابقاً در ذهنم راه یافته بود بیرون میکردم و دراین باب برروش شکاکان(۱) نمی‌رفتم که تشکیك آنها محض شك داشتن است و نعمّد دارند که در حال تردید بمانند بلکه برعکس منظور من همه این بود که بیقین برسم واز خاك سست و رمل رهائی یافته و برسنگ و زمین سخت پا گذارم و بگمانم که دراین نیّت کامیاب میشدم زیرا چون کوشش داشتم غلط یا غیرمتیقن بودن قضایائی را که بنظر دارم بدلایل روشن و مطمئن ثابت کنم نه با حدسیّات ضعیف پس همواره از هرقضیّه هرچند مشتبه و مشکوك مینمود سود قطعی‌میبردم اگرهمه این بود که بدانم هیچ‌معلوم یقینی‌ازآن حاصل نمیشود وهمچنانکه مردم چون‌خانه کهنه‌را کوبیدند مصالح آنرا برای‌ساختن خانهٔ نو بکارمیبرند منهم درضمن ویران‌ساختن عقاید بی‌بنیاد خویش مشاهداتی نموده و تجربه‌های چند میکردم که بآن واسطه بعدها میتوانستم عقاید درست‌تر اتخاذ کنم و نیز در روشی که پیشنهاد خود ساخته بودم همواره قدم میزدم زیرا علاوه برآنکه میکوشیدم کلیهٔ افکار خویش‌را بروفق‌قواعدآن روش‌اداره کنم گاه گاه

(۱) بصفحهٔ ۷٤ رجوع کنید

گفتار

بخش چهارم

نمیدانم نخستین مطالعاتی را که آنجا کردم باید برای شما نقل کنم یا نه زیرا که آن فکرها چنان فلسفی و از اندیشه‌های متعارفی دور است که شاید برای همه کس خوش آیند نباشد ولیکن برای اینکه همه بتوانند نظر کنند در اینکه مبانی که من اختیار کرده‌ام استوار هست یا نیست یك اندازه خودرا ناچار میدانم که سخنی از آن بمیان آورم.(۱)

از دیر زمانی برخورده بودم باینکه در اخلاقیات گاهی لازم میشود آدمی عقایدی پیروی کند که غیر یقینی بودن آن‌را میداند ولیکن مصلحت در این می‌بیند که آنرا یقین فرض کند چنانکه پیش‌ازاین بیان کردیم اما من چون در آن هنگام میخواستم فقط بجستجوی حقیقت مشغول باشم معتقد شدم که باید بکلی شیوه مخالف اختیار کنم و آنچه‌را اندکی محل شبهه پندارم غلط انگارم تا به‌بینم آیا سرانجام چیزی در ذهن باقی میماند که بدرستی غیرمشکوك باشد پس چون گاهی ازاوقات حس ما خطا میکند و ما را باشتباه میاندازد فرض کردم که هیچ امری از امور جهان در واقع چنان نیست که حواس بتصور ما در میآورند و چون کسانی هستند که در مقام استدلال حتی در مسائل بسیار ساده هندسه بخطا می‌روند و استدلال غلط میکنند و برای منهم مانند مردم دیگر خطا جایز است پس همه دلائلی را که پیش‌ازاین برهان پنداشته بودم غلط انگاشتم وچون همه عوالمی که ببیداری برای ما دست میدهد در خواب‌هم پیش میآید در صورتیکه هیچیك از آنها درآنحال حقیقت

---

(۱) گذشته ازغموض مطالب عبارت هم ایجاز مخل دارد و باید بتوضیحاتی که در فلسفه دکارت داده‌ایم مراجعه نمود بصفحه ۱۷۸ تا ۱۹۰ رجوع فرمائید

برسرزبانها افتاده که من بمقصود راه یافته‌ام و نمیدانم منشأ این آوازه چه بود اما اگر سخنان خودم در این باب تأثیری داشته و مایه این فرض شده باشد از آن نیست که داعیه علم داشتم بلکه جز این نبوده است که درآنچه نادان بودم بیش از کسانیکه تحصیل اجمالی کرده‌اند صادقانه بنادانی‌خویش اقرارمیکردم و دلائل خود را برمشکوک‌دانستن بسیاری از چیزها که مردم دیگر یقین میدانند اظهار مینمودم اما چون آن اندازه بزرگ منش بودم که نمیخواستم جز آنچه هستم درباره من گمان برند برآن شدم که بهروسیله بکوشم تا آوازه و نامی را که دریافته‌ام سزاوار شوم . پس این آرزو درست هشت سال پیش مرا از همه اماکنی که در آنجا دوست و آشنا داشتم دور ساخت و اینجا منزوی گردانید در کشوری (۱) که طول مدت جنگ (۲) سامانی در آن فراهم کرده که گویا تنها مرادش از لشکرداری آنست که مردمان در کمال آسودگی از ثمرات امنیت بهره‌مند باشند (۳) ودرمیان گروهی انبوه که اهل‌سعی وعمل‌اند وتوجه ایشان بکارهای خویش‌از کنجکاوی بامور دیگران بیش است و من در اینجا از هیچیك از لوازم آسایش که درشهرهای پررفت و آمد فراهم است کمی ندارم هرچند مانند اینکه در بیابان دور دست افتاده باشم توانسته ام به تنهائی و گوشه نشینی بسر برم .

(۱) مملکت هلاند (۲) جنك هلاندیها با اسپانیا برای تحصیل آزادی واستقلال
(۳) نظر بایتکه لشکر داری ممالك دیگر برای جنك وجدال بود نه برای حفظ انتظام و امنیت .

بچیزی مادّی نیست و بنابرین آن من یعنی روح (نفس) که بواسطه او آنچه هستم هستم کاملا از تنم متمایز است بلکه شناختن او از تن آسانتر است و اگر هم تن نمیبود روح تماماً همان بود که هست.

سپس تأمل کردم که بطور کلی چه لازم است برای هر قضیه تا درست و یقینی باشد زیرا چون یك قضیّه یقینی یافته‌ام باید بدانم یقین چیست پس برخوردم باینکه در این قضیه « فکر دارم پس وجود دارم » هیچ چیز مایه اطمینان من بحقیقت آن نیست مگر اینکه روشن می‌بینم که تا وجودی نباشد فکری نیست از اینرو معتقد شدم که قاعده کلی میتوانم اختیار کنم که هرچه را روشن و آشکارا درمی‌یابم حقیقت دارد ولیکن یك اندازه اشکال هست در اینکه بدرستی بدانم آنچه آشکارا در یافته میشود کدام است. آنگاه فکر کردم که من درحال شك میباشم و بنابرین وجود من کامل نیست زیرا روشن و آشکار است که دانستن بکمال نزدیکتر است تا شك داشتن پس بر آن شدم که معلوم کنم اندیشهٔ وجود کامل‌تر از خود را از کجا آورده‌ام پس آشکا را معلومم شد که آن اندیشه از ذاتی که در واقع کامل‌تر از من است بمن رسیده است. در خصوص منشأ فکر خودم بر بسیاری از چیز ها سوای خویش مانند آسمان و زمین و روشنی و گرمی و هزار چیز دیگر نگرانی نداشتم زیرا چون در آنها چیزی نمی‌یافتم که آنها را بمن برتر از خودم بنماید میتوانستم معتقد شوم که اگر حقیقت دارند بسته بذات من میباشند از جهت کمالی که در آن هست و اگر حقیقت ندارند منشأ تصور من از آنها عدم

ندارد بنا را بر این گذاشتم که فرض کنم هر چه هر وقت بذهن من آمده مانند توهماتیکه در خواب برای مردم دست میدهد بیحقیقت است ولیکن هماندم برخوردم باینکه در همین هنگام که من بنا را بر موهوم بودن همه‌چیز گذاشته‌ام شخص‌خودم که این فکر را میکنم ناچار باید چیزی باشم و توجه کردم که این‌قضیه «میاندیشم پس هستم»[۱] حقیقتی است چنان‌استوار و پابرجا که‌جمیع فرضهای‌غریب‌وعجیب‌شکاکان‌هم نمیتواند آنرا متزلزل کند پس معتقد شدم که بی‌تأمل میتوانم آنرا درفلسفهٔ که درپی آن هستم اصل نخستین قراردهم.

آنگاه با دقت مطالعه کردم که چه هستم و دیدم میتوانم قائل شوم که مطلقاً تن ندارم وجهان ومکانی که من آنجا باشم موجود نیست اما نمیتوانم تصور کنم که خود وجود ندارم بلکه برعکس همینکه فکر تشکیك درحقیقت چیزهای دیگر رادارم ببداهت و بقین نتیجه میدهد که من موجودم در صورتیکه اگر فکر از من برداشته شود هرچند کلیه امور دیگر که بتصور من آمده حقیقت داشته باشد هیچ دلیلی برای قائل شدن بوجود خودم نخواهم داشت[۲]. از اینرو دانستم من جوهری هستم که ماهیّت یا طبع او فقط فکرداشتن است وهستی‌اومحتاج بمکان‌وقائم

---

(۱) یا «فکر دارم پس وجود دارم» این عبارت معروف که اساس فلسفه دکارت‌واقع شده درفرانسه چنین است je pense donc je suis و بزبان لاتینی چنین ترجمه شده است Cogito ergo sum و در نزد حکمای فرنك اشاره بقضیه Cogito بسیار میشود. و مقصود همان جمله است ودر این عبارت مفهوم فکر و اندیشه متضمن معنی حس وشعور وعلم وادراك واراده نیز هست

(۲) یعنی مادام که فکردارم فرضاً که دنیا معدوم شود من موجودم اما اگر فکر از من زایل گردد فرضاً دنیا موجود باشد من نیستم پس وجود من امری است باطنی که متوقف بروجود عالم ظاهر نیست

وجودی باشم بیکران جاوید بی‌تغییر همه‌دان همه‌توان مختصر دارای همه کمالاتی که میتوانستم در وجود خداوند قائل شوم زیرا بنا براستدلالی که کردم برای آنکه بمعرفت ذات باری باندازهٔ که برای ذات من میسر است برسم همین بس بود که هرچه را که تصوری از آن در ذهن من است بنظر آورم که آیا دارا بودن آن کمال است یا نقص و بیقین میدانستم که هر کدام از آنها که دلیل بر نقص است در وجود باری نیست و آن دیگرها هست چنانکه میدیدم که شك و تلوّن و غم و امثال آن نمیتواند در او باشد زیرا که من خود آرزو دارم ازاین احوال فارغ باشم . از این گذشته از بسیاری از چیز های محسوس و جسمانی تصوّراتی داشتم و هرچند فرض میکردم خواب می‌بینم و آنچه رؤیت میکنم یا بخیالم میرسد بی حقیقت است نمیتوانستم منکر شوم که تصور آنها راستی در ذهن من موجود است . اما پیش ازین روشن دیده بودم که ذات مدرك غیر از ذات جسمانی است و ترکیب مطلقا علامت تبعیت و تبعیت مسلماً نقص است پس حکم کردم که مرکب بودن از آن دو ذات(۱) برای خدا کمال نتواند بود و بنابرین ذات باری مرکب نیست اما اگر درعالم اجسامی یا عقولی یا ذوات دیگری هست که کامل نباشند وجود آنها البته تابع و قائم بقدرت اوست و بی او یکدم نمیتوانند باقی بمانند(۲)

آنگاه خواستم حقایق دیگر جستجو کنم پس موضوع نظر ارباب هندسه را در پیش گرفتم که آنرا مانند جسمی پیوسته تصویر میکردم یا فضائی دارای ابعاد نامتناهی طول و عرض و عمق یا ارتفاع قابل تقسیم

(۱) یعنی ذات مدرك وذات جسمانی .

(۲) اشاره بخلق مدام که درجای خود توضیح داده ایم (بصفحه ۱۸۷ رجوع فرمائید)

یعنی جنبه نقص وجود من است.[1] اما در باب منشأ تصور وجود کاملتر از خودم چنان نبود چه روشن است که آنرا ناشی از عدم نمیتوان دانست و نیز قبول اینکه وجود کاملتر ناشی از وجود ناقص‌تر و تابع آن باشد همان اندازه بر ذهن گران است که بخواهد قبول کند که ازهیچ‌چیزی بیرون آید پس میتوانستم آنرا از خود ناشی بدانم بنابرین چاره نبود جز اینکه بگویم ذاتی بحقیقت کاملتر ازمن آنرا درذهن من نهاده و آن ذات همه کمالاتی را که بتصور من میآید دارا میباشد یعنی بعبارت دیگر اگر بخواهم ببك کلمه ادا کنم آن خداست.[2] براین بیان افزودم که چون من بکمالاتی علم دارم که خود فاقد آنها میباشم پس وجود منحصر بفرد نستم (اجازه بدهند در اینجا اصطلاحات اهل مدرسه را آزادانه بکار برم) و ناچار وجود دیگری کاملتر ازمن که من بسته باو باشم و آنچه را که دارم از او کسب کرده باشم باید بوده باشد چه اگر من تنها و مستقل از هروجود میبودم و بهره اندکی که از وجود کامل دارم از خودم بود بهمان دلیل کمالات دیگری را هم که میدانستم فاقد آنها هستم میبایست از خود بتوانم دارا شوم و بنابرین

(۱) این مدعا ناشی از این عقیده است که حقیقت عین وجود است همچنانکه خلاف حقیقت همان عدم است و معنی عبارت اینکه چیزهائیکه در رتبه مادون من هستند منشاء علم من بانها خود من هستم اگر حقیقت یعنی وجود دارند جنبه کمال من منشاء آنست واگر حقیقت ندارند یعنی معدوم اند تصورمن ازآنها ناشی از جنبه نقص من است.

(۲) بعبارت دیگر استدلال دکارت براثبات وجود خداوند اینست که فکر وجود کامل در ذهن من هست و چون من ناقصم ممکن نیست خودم منشاء آن فکر باشم پس ناچار وجود کاملی هست که منشاء آن فکر است ووجود کامل خداست

از اینجا معلوم است که فیلسوفان هم درمدارس باین اصل قائلند که هیچ چیز درفهم انسان وارد نمیشود مگر اینکه بدواً بحس در آمده باشد وحال آنکه تصور خدا وروح البته هیچوقت بحس در نیامده وهر کس بخواهد برای درك آنها بقوه وهم و متخیّله متوسل شود مانند کسی است که شنیدن آوازها یا بوئیدن بوها را بخواهد بوسیلهٔ چشم انجام دهد با این تفاوت که اطمینان بقوه باصره کمتر از شامّه یا سامعه نیست ولیکن قوه خیال و حس هرگز مارا بچیزی مطمئن نمیسازد مگر اینکه فهم ما میانجی شود (۱).

باری اگر هنوز کسانی هستند که بادلائلی که من آورده‌ام بهستی خداوند و روح خویش یقین نکرده‌اند باید بدانند که وجود چیزهای دیگر مانند تن و زمین و ستارگان و مانند آنها که شاید بیشتر بآن اطمینان دارند کمتر یقینی است زیرا هرچند اخلاقاً (۲) این چیزها را میتوان بیقین موجود دانست و شك در وجود آنها سفاهت بنظر میآید ولیکن هرگاه شخص عاقل یقین فلسفی را منظور بدارد ناچار تصدیق خواهد کرد که چون انسان درخواب تنی وزمینی وستارگانی می‌بیند بیحقیقت ولی درحال رؤیا دروجود آنها شك نمیکند برهمین قیاس بآنچه دربیداری حس میکند نیز نمی‌تواند مطمئن باشد زیرا از کجا می‌توان دانست که ادراکات هنگام خواب بیحقیقت تر ازمحسوسات بیداری است درصورتی

(۱) یعنی حواس ظاهرهمه در عرض یکدیگرند درحالی که عقل فوق حواس است پس توقع ادراك معقولات ازحواس ظاهر بیجا تراست تا توقع ادراك بو ازچشم

(۲) دکارت دوقسم یقین قائل است یقین اخلاقی برای آنکه شخص اعمال خود را برآن مبتنی کند و یقین فلسفی که بنیان عقاید باید باشد وآن وقتی است که امری در نزد عقل ضروری شود.

باجزاءِ چند که پذیرنده اشکال و مقدارهای مختلف وهمه‌نوع حرکت و تغییر مکان بوده باشند چنانکه ارباب هندسه موضوع نظر خودرا تصویر میکنند و بعضی‌از براهین ساده آنهارا در مدّ نظر آوردم وباتوجه باینکه قطع و یقینی که همه کس درباره آنها قائل‌است فقط مبنی‌بر اینست که برطبق قاعدهٔ که پیش‌ازین‌مذکورداشته‌ام تصور آنهابدیهی‌است برخوردم باینکه در آن براهین نیز هیچ‌چیز نیست که مرا بوجود موضوع(۱) آنها مطمئن سازد چه مثلا تصدیق داشتم باینکه چون فرض مثلث کنیم لازم میآید که مجموع سه زاویه‌اش دوقائمه باشد اما چیزی‌نمییافتم که مرا مطمئن کند در عالم مثلثی وجود دارد ولیکن چون برمیگشتم بتصوّری که از یك وجود کامل دارم میدیدم همان اندازه متضمن هستی است که در تصوّر مثلّث دوقائمه‌بودن سه‌زاویه ضرورت دارد یادر تصور کره لازم میآید که‌همه نقاط آن ازمرکزش‌بیك فاصله‌باشد بلکه ازآنهم بدیهی‌تر وبنابرین هستی‌خداوند که همان وجود کامل است لااقل باندازه براهین هندسی‌متیقن میباشد(۲)

اما اینکه بسیاری از مردم شناختن آن وجود و حتی نفس خویش را دشوار میبابند بسبب آنست که هیچگاه ذهن‌خودرا ازامور محسوس برتر نمیبرند وباندازهٔ خو کرده‌اند باینکه همه‌چیز را بوسیله قوهٔ خیال که طریق مختص بتصور اشیاء جسمانی است بذهن بیاورند که هرچه را بوهم ایشان نگنجد قابل‌ادراك نمیدانند و درستی‌این‌قول

---

(۱) یعنی ابعاد و اشکال

(۲) حکمای اروپا این بیان را برهان وجودی Preuve ontologique گفته اند ولیکن درحقیقت برهان نیست وحاصل کلام‌دکارت این میشود که تصور وجود خداوند از ضروریات عقلی و بدیهیات است .

نمیتوانستیم مطمئن شویم که کمال حقیقت را دارا باشند(۱)

اما پس از آنکه شناخت خدا و نفس آن قاعده را بر ما مسلّم ساخت بآسانی دانسته میشود که عوالمی که درخواب بمخیّله ماميگذرد بهیچوجه ما را نسبت بحقیقت افکاری که در بیداری داریم نباید بشك بیندازد زیرا اگر درخواب هم تصور واضحی برای ما دست دهد مثلا مهندسی برهانی تازه کشف کند خواب بودنش مانع نیست از اینکه راست باشد وخطاهای بسیار در عالم رؤیا یعنی اینکه بسا چیزها همان گونه که بحواس ظاهری در بیداری در میآیند درخواب جلوه مینمایند آن نیز نباید ما را درباره حقیقت آن تصورات متزلزل سازد چه‌دربیداری هم ممکن‌است درآن امور بخطا رویم چنانکه چون آدمی مبتلا بمرض برقان باشد همه‌چیزرا زرد می‌بیند وبا اینکه ستارگان و دیگرچیزهای دور بسیارخردتر ازآن مینمایند که هستند زیرا که درهرحال چه در درخواب باشیم وچه در بیداری هرگز نباید تسلیم شویم مگر ببداهت امور در نزد عقل. وتوجه فرمائید که بداهت درنزد عقل را معتبر می دانم نه درنزد خیال یا حس‌چه هرچندخورشید را بنهایت روشن میبینیم نباید از آن قیاس کنیم که بزرگی او همانست که می بینیم و همچنین می‌توانیم واضح و روشن سر شیری برتن بزی تصویر کنیم و از آن لازم نمی آید که چنین موهومی موجود باشد زیرا عقل حکم نمیکند که آنچه این قسم می بینیم یا تخیّل میکنیم واقع است اماحکم میکند

---

(۱) این استدلال مبنی بر اینست که کمال وحقیقت معادل با وجودند و خطا و نقص مساوی عدم میباشند.

که درعالم رؤیا هم قوّت وحدت آنها غالباً کمتر از بیداری نیست و هر قدر دانشمندان مطالعه کنند گمان ندارم دلیلی بیابند که بتوانند آن شك را مرتفع کند مگر اینکه از پیش وجود باری را مسلّم بدارند چه نخست همین فقره که من آنرا قاعده قرار دادم که هر آنچه ما روشن و آشکارا درك میکنیم حقیقت دارد یقین نیست مگر بسبب آنکه خداوند موجود ووجودی کامل است و از ما آنچه هستی است ناشی از اوست(۱) و از اینجا معلوم میشود که تصورات ما چون امور واقعی هستند و آن‌اندازه که روشن و آشکارند ناشی ازخداوند میباشند از آن جهت جز حقیقت نتوانند بود و بنابرین در تصورات ما خطا نمی افتد مگر در آنها که مبهم و تیره اند بسبب آنکه مناسبتی با عدم دارند یعنی تیرگی وابهام آنها در نزد ما از آنجهت است که ما وجود های کامل نیستیم و بدیهی است که ذهن از نسبت دادن نقص یا خطا بخداوند بهمان‌اندازه ابادارد که بخواهد کمال یا حقیقت راناشی ازعدم بپندارد اما اگر نمیدانستیم که در وجود ما هر چه حقیقت و واقعیت دارد ناشی ازوجودی کامل و بی پایان است تصوّرات ما هر چند روشن و آشکارا می بود بهیچ دلیل

---

(۱) بردکارت اعتراض کرده اند که اول اثبات وجود باری را ببداهت کرد واینك حقیقت امور بدیهی را متکی بوجود باری میکند یعنی وجود خداوند را ضامن صحت امور بدیهی قرار می‌دهد پس دور قائل شده‌است ودرین باب بحث بسیار کرده اند منجمله گفته اند وقتیکه عقل امری را ببداهت درك میکند صحتش ضمانت خداوند ربط لازم ندارد چنانکه درموقع ادراك وجود نفس و باریتعالی حاجت نبود ولیکن هنگامیکه عقل استناد بادراك قبلی میکند نه حضوری درآن صورت اطمینان بدرستی آن نظر بصدق ذات باری میباشد .

بخش پنجم

کمال خرسندی را میداشتم که دنبالهٔ سخن را بگیرم وسلسله حقایق دیگر را که از آن حقایق اولیه استخراج کرده‌ام بازنمایم اما چون برای این مقصود محتاج خواهم بود ازمسائل چند گفتگو کنم که میان فضلا محل مباحثه است و با آنها نمیخواهم نزاع داشته باشم بهتر میدانم خود داری نمایم وفقط بطور کلی اشاره کنم که آن مسائل کدام است تا دانشمندان حکم کنند که عامه راازاطلاع بر خصوصیات آنها مصلحتی و فایدهٔ هست یا نیست.

درتصمیم خود باقی بوده‌ام براینکه هیچ‌اصلی را نپذیرم جزآنچه برای اثبات وجود خدا و نفس بکار برده بودم و هیچ امری را حقیقت نپندارم مگر آنکه از براهین ارباب هندسه روشن تر و متیقن تر بیابم بااینهمه بجرأت میگویم که نه‌تنها دراندك زمانی درکلیه مشکلات مهم که درفلسفه برحسب عادت محل بحث است کامیابی حاصل نمودم بلکه بر خوردم ببعضی قوانین که خداوند چنان در عالم خلقت مقرر داشته و صورتی از آن در ذهن ما نگاشته است که پس از آنکه بقدر کفایت اندیشه کردیم نمیتوانیم‌شك نمائیم که آنچه درعالم هست یا روی‌میدهد قوانین مزبور کاملا درآن مرعی میباشد. سپس‌چون دنبالهٔ آن قوانین را گرفتم گمان دارم حقایقی چند مکشوف ساختم که ازهر چه پیش‌ازآن دریافته یا امیدوار بدریافت آن بودم سودمند تر ومهمتر بود.

که تمام تصورات یا معانی ذهنی ما باید یك منشاءِ حقیقی داشته باشد[1] وگرنه ممکن نبود خداوند که مطلقاً کامل و حق است آن تصورات یا معانی را درما نهاده باشد و همچنانکه استدلالات ما هرگز در خواب بوضوح و تمامی بیداری نیست هرچند توهمات و تخیلات ما درعالم رؤیا بعضی از اوقات بهمان حدّت وصراحت است بازعقل حکم میکند که چون همه افکارما نمیتواند حقیقت باشد بسبب آنکه ما کامل نیستیم پس آن اندازه ازحقیقت که درآنها هست البته درافکار بیداری بیشتر بایدباشد تا افکاری که درخواب روی میدهد .

(۱) چنانکه درجای دیگر گفته ایم دکارت تصورات راخطا نمیدانند و وقوع خطا را در تصدیقات یعنی در مقام نفی و اثبات ممکن میشمارد و معتقد است که حواس ظاهرحقایق اشیاء را بما نمینمایند فقط نفع و ضرر آنها رابرای وجود ما معلوم میکنند و این خود حقیقتی است اما اگر ما بوسیله حواس حکم بحقایق اشیاء بکنیم بخطا میرویم .

باشد و عالم دیگری فرض کنم که خداوند در جائی دیگر در فضای موهوم مقداری ازماده بیافربند و اجزاءِ عدیده آنرا بی‌ترتیب وبانواع مختلف بحرکت درآورده واختلاطی‌وهبائی[1]فراهم کند همان‌اندازه مشوش که شاعران بتوانند تخیّل کنند[2] وسپس کاری نکنند جز رسانیدن همان مددی که برحسب عادت بعالم خلقت میرساندو آنرا رها کند تا بروفق قوانینی که برقرار فرموده جریان یابد و با این فرض ببینم چه پیش می‌آید، [3] پس بدواً احوال آن ماده را بیان کردم وآن را چنان بازنمودم که بگمانم چیزی روشن‌تر ومفهوم تر از آن در دنیا نیست مگر آنچه در باره خداوند و نفس پیش‌ازین گفته‌ام چه مخصوصاً فرض کردم که درآن ماده هیچیك از صور یا صفاتی [4] که در نزد اهل مدرسه محل مشاجره است وجود ندارد و هیچ چیزی که معرفتش برای اذهان ما باندازهٔ فطری نباشد که در آن باب تجاهل هم نتوانیم بکنیم. آنگاه بازنمودم که قوانین‌طبیعت چگونه است و دلایل خودرا

(۱) Chaos (۲) اشاره است بتشویش‌اوضاعیکه هیسیودوس شاعر یونانی در کتاب خلقت ولوکرسیوس شاعررومی در کتاب طبیعت فرض کرده اند.

(۳) چون منظور دکارت این بوده که کلیه خلقت وامور عالم را بوجه علمی بیان کرده‌وتابع قوانین‌علم حرکات قرار دهد واین مدعا مخالف تعلیمات‌اسکولاستیك وتعبیراتی بوده که اولیای دین کاتولیك از مدلول توراة میکردند لهذا عقاید خود را درطبیعیات باین عنوان پیش‌آورده که عالم موجود را موضوع بحث قرار نداده وعالم موهومی فرض کرده واصول متخذه خودرا به آن‌عالم تطبیق نموده‌وخواسته است بطورغیر مستقیم برساند که عالم موجود هم تابع همان قوانین است وجریان امور برطبق قوانین مزبور ضروری است.

(٤) باصطلاح حکمای قدیم صورجسمیه،و نوعیه وخواص وطبایع اجسام ومقصود از این فرض آنست که مستقیماً تعلیمات اسکولاستیك را انکار نکنند بلکه چون معلوم شد عالم را بوجیه دیگر میتوان توجیه نمود تعلیمات اسکولاستیك ضمناً و بالتبع ابطال شود.

ولیکن چون اصول آن کشفیّات را در تصنیفی[۱] بیان کرده‌ام که ببعضی ملاحظات طبع و نشرش را مناسب نمیدانم بهترین وسیله شناساندن آنها اینست که محتویات آن کتاب را باختصار ذکر کنم. قصدم این بود که آنچه را پیش از نوشتن کتاب گمان می کردم درخصوص حقیقت اشیاء جسمانی می‌دانم در آن درج نمایم اما همچنانکه نقاشان چون نمی توانند همه سطوح جسم جامدی را بریك صفحه بنمایند یکی از سطوح مهم آنرا اختیار کرده روشنائی می‌دهند و دیگر ها را در سایه میاندازند و نمی نمایند مگر باندازهٔ که بواسطهٔ نظر کردن بآن سطح دیدن آنها ممکن است منهم از ترس اینکه نتوانم آنچه را درضمیر دارم بنگارم بنا را بر این گذاشتم که آنچه در خصوص نور درك کرده ام بتفصیل بیان کنم آنگاه بمناسبت نور چیزی ازخورشید وستارگان ثابت بگویم بسبب اینکه نورتقریباً تنها از آن اجسام مبتابد و از افلاك سخن برانم چه آنها نوررا انتقال میدهند و ازسیارات و ستارهای دنباله دار و زمین گفتگو بمیان آورم از آنجهت که نوررا منعکس میکنند و بالاختصاص ازهمه اجسامی که درروی زمین موجود است سخن گویم از آنرو که یا رنگین یاحاکی‌ماورایا نورانی‌میباشند وعاقبت‌ازآدمی بحث کنم بملاحظه اینکه ناظر نور است. حتی برای اینکه‌مطلب یرزننده نباشد وآنچه‌را درنظر داشتم بهتر بآزادی بیان کرده‌مجبور نشوم نسبت بعقایدی که‌فضلاپذیرفته‌اند ردیاقبول‌اظهار کنم بناگذاشتم که‌این‌عالم‌را رها نمایم‌تامیدان مباحثه‌ایشان

(۱) مقصود کتاب موسوم به « احوال عالم» است Traité du Monde که چون مشتمل و مبتنی بررای بحرکت‌زمین بود همینکه گالیله باین جرم محکوم شدد کارت ازطبع و نشرآن تصنیف منصرف گردید واز بیاناتیکه اینجامیکند میخواهد زمینه تهیه نماید شاید بتواند آن کتاب را بیدغدغه وغوغا منتشرسازد.

ما باشد و بعلاوه هم آب و هم هوا باید جریانی از مشرق بسوی مغرب داشته باشند چنانکه در اقطار میان مدارین[1] مشاهده میشود و نیز در روی زمین باید کوه و دریا و چشمه و رود خانه بطبیعت حادث گردد و در کانها معدنیات موجود شود و در بیابانها گیاه بروید و بطور کلی همه موادی که ممتزج یا مرکب مینامند تکوین گردد و منجمله‌چون بعد از ستارگان در دنیا بجز آتش چیزی نمیدانم که نور از آن بتابد پس ساعی شدم که آنچه راجع بماهیّت آتش است بدرستی معلوم کنم که چگونه ظاهر میشود و دوام می یابد و چرا گاهی حرارت بی نور و زمانی نور بی حرارت دارد و چگونه در اجسام رنگهای گوناگون عارض میسازد وحالات مختلف دیگر و بعضی را ذوب و برخی را سخت میکند و تقریباً همه را میسوزاند یا تبدیل بدود و خاکستر میکند و بقوت عمل‌خود ازخاکستر آبگینه میسازد و چون تبدل خاکستر به‌شیشه‌بنظر من یکی‌ازمعجب ترین اموری است که درطبیعت واقع میشود مخصوصاً از بیان آن مسرّت تام داشتم .

ولیکن ازاین بیانات نمیخواستم نتیجه بگیرم که این‌عالم چنانکه من وصف میکنم خلق شده‌است چه بیشتر محتمل است که خداوندآنرا هم ازآغازآنسان که میبایست باشد آفریده است امایقین است والهیّون مسلّم دارند که فعلی که خداوند اکنون بآن فعل عالم راه نگاه میدارد درست‌همان‌فعلی‌است که‌بآن‌عالم‌راآفریده‌است چنانکه‌اگر هم‌درابتدای

(۱) مداررأس السرطان ومداررأس الجدی .

(۲) یعنی تام وتمام نه آنطور که مصنّف فرض کرده که خالق ابتدا عناصروقوانین طبیعت را ایجاد فرموده وسپس عالم برحسب قوانین طبیعت و بمرور زمان صورت حالیه را یافته است .

برهیچ اصلی متکی نساختم مگر بر کمالات بی‌پایان الهی و آنچه ازقوانین مزبور ممکن بود محل شبهه واقع شود در اثبات آن اهتمام کردم و باز نمودم که اگر خداوند عوالم بسیار نیز خلق میفرمود درهیچکدام ازآنها آن قوانین غیرمرعی نمیماند . سپس ظاهر کردم که جزءِ اعظم آن مادّه بمقتضای قوانین مزبور البته باید بترتیبی قرار گیرد که متشابه با افلاك ما باشد و قسمتی از آن باید یك کره زمین تشکیل دهد وقسمت دیگر سیّارات وستاره‌های دنباله‌دار را بسازد و مقداری ازآنهم یك خورشید و ستارگان ثابت ایجاد کند و در این مقام درباره نور بسط سخن دادم و بتفصیل بیان کردم که نوری که‌درخورشید وستارگان باید باشد چیست و چگونه از آنجا در یك دم فضای پهناور آسمان را می‌پیماید [1] و از سیّارات وستاره‌های دنباله‌دار بسوی زمین منعکس میگردد و نیز مطالبی چند راجع بمادّهٔ افلاك و ستاره‌ها و وضع و حرکات وتمام صفات متنوعه آنها افزودم چنانکه بعقیده خود بدرستی باز نمودم که دراین عالم واقعی هیچ‌چیز دیده نمیشود که در آن عالم فرضی که وصف میکردم مانند آن نباشد یا نتواندباشد. آنگاه ازآنجا سخن را بالاختصاص بسوی زمین کشانیدم وباز نمودم که هرچند فرض من بصراحت این بود که خداوند در مادهٔ که زمین را از آن ترکیب کرده ثقل قرار نداده است معذلك تمام اجزای آن درست بسوی مرکزش متوجه میشوند [2] وچون درسطح زمین آب وهوا موجود باشداوضاع افلاك وستارگان مخصوصاً ماه میبایست سبب ظهور جزر و مدی شود که از هرحیث مانند جزر و مد دریاهای

---

(۱) دکارت مانند حکمای سلف سیر نور را آنی میدانست (۲) حکمای اسکولاستیك میل اجسام را بمرکز نتیجه ثقل و ثقل را نتیجهٔ طبیعت جسم میدانستند .

تن که پیش گفتیم طبع او تنها فکر کردن است واقع شود و اعمال مزبور تماماً همان است که جانوران بی‌عقل در آن باما شریك اند و هیچیك از اعمال مرتبط بفکر را که از آن جهت که ما انسان هستیم مختص بماست در آن نیافتم آنگاه چون فرض کردم که خداوند نفس ناطقه را بیافریند وبترتیبی که در آن رساله بیان کرده‌ام ببدن ملحق سازد همانندم این اعمال اختصاصی انسانرا هم در آنجا یافتم (۱)

امّا برای آنکه معلوم شود این مسائل را چگونه در آن رساله باز نموده‌ام بیان حرکت قلب و شرائین را که نخستین حرکتی است که درجانوران مشاهده می‌شود وازهمه شایع تراست در اینجا نقل میکنم (۲) سپس بآسانی از آن میتوان حرکات دیگر را قیاس نمود و برای آسانی درك مطلبی که در پیش است کسانیکه ازعلم تشریح بهره ندارند بهتر آنست که زحمت کشیده پیش از خواندن این مبحث قلب یکی از حیوانات بزرك را که دارای ریتین میباشند و از هرجهت شبیه بقلب انسان است شکافته ملاحظه نمایند و حجرتین یعنی دو بطن (۳) آنرا ببینند نخست

---

(۱) اشاره باینست که انسان فقط دارای یك نفس ناطقه است که غیر مادی و مجرد وملکوتیست وحس وشعور وعقل و اراده منتسب باوست و یکبدن که مادی است و از هرجهت تابع قوانین ماده است و احوال او حتی از جهت اعمال حیاتی تابع قواعد طبیعی و ریاضی میباشد بعبارت دیگر بدن انسان صرف نظر از نفس ناطقه مانند دستگاه ساعت است و بهمین جهت حیوانات را که دارای نفس ناطقه نیستند حساس نمیداند وما نند آلات وادوات می پندارد چنانکه بعد توضیح خواهد کرد.

(۲) دراین بیانات اشتباهاتی هست که بعدها علمای علم تشریح رفع کرده‌اند.

(۳) اذنین قلب را اتساع منتها الیه وریداجوف و ورید ریوی فرض کرده است چنانکه ذیلا تصریح میکند.

امر جز صورتی مشوّش بعالم نمیداد میتوان معتقد شد همینقدر که قوانین طبیعت را مقرر میفرمود و باو مدد میرسانید تا برسم خود عمل نماید بهمین وسیله اشیاء مادّی صرف بمرور زمان بحالتی که اکنون آنها را میبینیم در میآمدند و با فرض اینکه آن اشیاء باین طریق تدریجاً ظهور یافته‌اند درك حقیقت آنها آسانتر است تا اینکه خلقت آنها را دفعی واز ابتداءِ ساخته و پرداخته تصور نمائیم و در هر حال بمعجزه بودن خلقت هم خللی وارد نمیآید:

از بیان اجسام بی جان و گیاهها بجانوران و مخصوصاً بانسان پرداختم اما چون معرفت کافی باحوال آنها نداشتم که بشیوه مسائل دیگر بیان کنم یعنی معلول را از علّت در آورم و باز نمایم که آن موجودات را طبیعت از چه مواد و چسان باید تولید کند اکتفا کردم باین فرض که خداوند بدن انسان را چه از جهت صورت بیرونی جوارح وچه از حیث ترکیب درونی اعضا کاملا همین قسم که هستیم از همان ماده که وصف کرده بودم آفریده و بدواً نفس ناطقه یا چیزی که کار روح نباتی یا حساس را انجام دهد در آن قرار نداده وفقط در قلب او قسمتی از آن حرارتهای بی‌روشنی که پیش از این بیان نموده بودم برانگیخته است و آن حرارت را ازهمان جنس فرض کردم که علف را هنگامی که برای خشکانیدن جمع میکنند گرم مینماید یا شراب تازه را روی ثفل انگور بجوش میآورد زیرا چون سنجیدم که در نتیجه این فرض چه اعمالی ممکن است از تن سرزند آنرا درست مطابق یافتم با جمیع آنچه در تن میتواند بدون فکر[1] و مدخلیّت نفس یعنی آن قسمت ممتاز از

---

(۱) مراد از فکر اعم از شعور و عقل و اراده است.

شریان کبیر است و خروج خون را از قلب مانع نیست اما نمیگذارد بقلب بر گردد وعلت اختلاف عدد پرده ها جز این نیست که چون منفذ شریان وریدی بسبب موقعش بیضی شکل افتاده با دوپرده بسهولت بسته میشود ولیکن آن دیگر ها چون مدورند سه پرده حاجت دارند و نیز بایدتوجه کرد که‌شریان کبیر وورید شریانی‌جنساً سخت تر و محکم تر از شریان وریدی و ورید اجوف میباشند و این دو وعاء اخیر پیش از آنکه وارد قلب شوند اتساع یافته و حالت دو کیسه پیدا میکنند وآنها را اذن قلب خوانند و ازعضله شبیه بعضله قلب ساخته شده‌اند ونیز باید متوجه بود که درقلب از هر موضع دیگر بدن حرارت بیش است واین حرارت میتواند سبب شود که‌هر گاه‌قطرهٔ ازخون داخل حجرتین گردد فوراً مانندهرمایع دیگر که‌آنراقطره قطره‌وارد ظرف‌پرحرارتی کنند بزرك شده انبساط یابد .

پس از توجه بمسائل مزبور برای بیان حرکت قلب حاجت‌بذکر چیزی ندارم جزاینکه هر گاه حجرتین قلب پر از خون نباشد ناچار از ورید اجوف در بطن راست و از شریان وریدی در بطن چپ وارد میشود زیرا که آن دو وعاءِ همیشه از خون پراست و منافذ آنها که رو بسوی قلب دارند در آنحال بسته نمیتوانند شد اما همینکه درهریك ازحجرتین یك قطره خون داخل میگردد چون منافذی که ازآن وارد می‌شود وسیع می باشد و اوعیهٔ که از آن جریان می یابد پر از خون است آنقطره ها هم درشت خواهند بود و بسبب حرارتی که در قلب هست متخلخل و منبسط میشوند و باین جهت تمام قلب نفخ می کند و پنج پرده واقعه در مدخل دو وعائی که خون از آنها وارد شده‌بسته

آنکـه بجانب راست است و دو لولـهٔ وسیع بآن مـربوط میباشد یکی
ورید اجوف که مجمع عمدهٔ خون و مانند تنه درختی است که سایر
عروق شاخه های آن محسوب میشوند دیگری ورید شریـانی[1] که
غلط نامیده شده زیرا درواقع شریان است و مبدأ آن قلب میباشد وپس
از خروج از قلب چندین شعبه شده درریتین منتشر میگردد.

دوم بطن سمت چپ که آنهم مربوط بدولوله است ببزرگی لولـه
های سابق الذکر بلکه بزرگتر که یکی موسوم است بشریان وریدی[2]
و این اسم نیز غلط است بواسطهٔ اینکه آن ورید حقیقی است و از ریه میآید
و آنجا منشعب بچند شعبه است که باشعب ورید شریانی و شعب مجرای
موسوم بقصبة الرّیه که هوای تنفس از آن داخل میشود در هم پیچیده
شده است و دیگری شریان کبیر است[3] که از قلب بیرون میآید و
شعب آن بتمام بدن میرود و نیز باید توجه بفرمائید بیازده پردهٔ پوستی[4]
کوچکی که چهار منفذ واقعه در آن دوحجرهٔ را مانند دریچه میبندند
و بازمیکنند سه پرده درمدخل ورید اجوف است و چنان قـرار گرفته
که جریان خود را از ورید اجوف بدرون بطن راست قلب نمیتواند مانع
شود ولیکن خروج آنـرا منع میکنند سه پـردهٔ دیگر در مدخل ورید
شریانـی و برعکس چنان واقع شده که خونی که در آن بطن است
بریه میرود اما خونی که در ریـه است بقلب نمیتواند برگردد و بهمین
قسم دو پرده درمدخل شریان وریدی می باشد که خون را از ریه ببطن
چپ قلب راه میدهد اما مانع بازگشت آنست و سه پرده آخری درابتدای

(۱) امروز شریان ریوی میگویند (۲) باصطلاح امروز ورید ریوی (۳) شریان
ورطی (٤) دسامهای قلب

ندارم بدهم جز آنچه یکنفر طبیب انگلیسی(۱) سابقاً گفته و در حل این مسئله فضل تقدّم دارد و نخستین کسی است که تعلیم نموده است که: در انتهای شرائین مجاری باریك بسیار هست و بواسطهٔ آنها خونی که از قلب بشرائین میرود وارد شعب کوچك اورده شده از آنجا دو باره بقلب برمیگردد و باینواسطه جریان خون بك دوران دائمی میشود. طبیب مزبوراین مطلب رابخوبی ثابت میکند بواسطهٔتجربهٔ کثیرالوقوع جرّاحان که چون بازوی انسان را دربالای نقطهٔ که رك میزنند اندکی محکم میبندند خون فراوان تر بیرون میآید واگر درزیر نقطهٔرك‌زدن یعنی میان آن نقطه و پنجه بازو را ببندند یا اگر در بالای آن نقطه‌بند را سخت محکم نمایند برعکس واقع میشود و دلیل آن اینست که چون بند اندکی محکم بسته باشد خونی که در بازو موجود است از اورده بقلب نمیتواند برود ولیکن مانع نیست از اینکه از شرائین باورده بیاید بسبب اینکه شرائین زیر اورده واقع میباشند وچون جدار آنها سخت‌تر است کمتر فشرده میشوند و همچنین خونی که از قلب میآید بیشتر بقوّت از شرائین بسوی پنجه مایل میشود تا خونی که از اورده بقلب برمیگردد وچون خون بواسطه منفذی که در یکی‌ازاورده احداث‌شده بیرون میرود ناچار باید در زیر بند یعنی بجانب انتهای بازو راهی باشد که بتواند ازآن راه ازشرائین عبور کند و نیز طبیب مزبور آنچه را در باب جریان خون گفته بخوبی ثابت میکند بوجود پرده های پوستی کوچکی که درطول اورده در نقاط چند واقع و مانع ازآن هستند که خون از میان بدن باطراف برود و فقط می گذارند که از اطراف بقلب

(۱) هاروه Harvey که کاشف دوران دم‌است

یشود و نمیگذارد زیاده بر آن خون بسمت قلب پائین برود و چون
ن دو قطره خون که وارد شده همواره متسع میشود عاقبت شش پرده
یگر یرا که درمدخل دو وعاءِ دیگر واقعند پس زده دریچه ها را باز
ی کنند و بیرون میروند باینطریق همه شعب ورید شربانی و شربان
کبیر را در یك آن باقلب منتفخ و منبسط می سازند اما پس از آن چون
خون سرد میشود فوراً قلب و شرائین دو باره منقبض میشوند و دریچه
های شش گانه آنها بسته شده و دریچه های پنجگانه ورید اجوف و
شریان وریدی باز می شود و دو قطره خون دیگر وارد قلب گردیده
دوباره مانند سابق قلب و شرائین را منبسط می‌نمایند و چون خونی که
این ترتیب داخل قلب میشود از آن دو کیسه که اذنین مینامند عبور
میکند باین سبب حرکت آنها عکس حرکت قلب است و هنگامی که
و منبسط می گردد آنها منقبض میشوند از این گذشته محض اینکه
گر کسی قوت براهین ریاضی را نداند و معتاد نباشد که دلایل متیقن
را ازمحتمل تمیز دهد بی مطالعه انکار این مطالب نکند خبر میدهم
که این حرکات قلب که بیان کردم از وضع اعضائی که باچشم میتوان
درقلب دید و حرارتی که با دست میتوان حس کرد و ماهیّت خون
که بتجربه میتوان‌شناخت بالضروره نتیجه میشود چنانکه‌حرکت‌ساعت
از قوت و وضع وشکل لنگرها و چرخهای آن بالضروره حادث میگردد
اما اگر بپرسند چگونه است که خون ورید ها با وجود جریان دائمی
و ورود بقلب تمام نمیشود و شرائین ممتلی نمی گردند در صورتیکه
کلیهٔ خونی که بقلب میرسد بآنها میرود باین‌سئوال جواب دیگری‌حاجت

کنیم که بواسطهٔ خون است کــه در گذر کردن از قلب گرم شده در سراسر بدن روان می شود و بهمین علت هر گاه خون را از قسمتی ازتن ـ بگیرند حرارت آن نیز برطرف می شود و اگر قلب بــه گرمی آهن تفتیده هم میبود هر گـاه دائماً خون تــازه باطراف تن روانه نمی کرد نمی توانست آنها را گرم نگاه بدارد و نیز از اینجا پیدا ست کــه خاصیّت حقیقی تنفس آنست که هوای تازه باندازهٔ کفایت بریه برساند تا خونی که در بطن راست قلب رقیق و تقریباً بخار شده آنجا برود و پیش از ریختن ببطن چپ غلظت یافته دو باره مبدّل بخون شود و اگر جز این بود نمتوانست آتشی را که در قلب هست زنده نگاه بــدارد و این مدعا ثابت میشود باینکه جانورانی که ریه ندارند قلبشان یك بطن دارد و بس و کودکان هنگامی که در شکم مادر هستند و نمی‌توانند ریه را بکار بیندازند منفذی دارند که خون وریــد اجوف بواسطهٔ آن ببطن چپ قلب میرود و مجرائی دارند که خون ورید شریانی از آن مجری بشریان کبیر میرسد بی آنکه از ریه بگذرد . دیگر اینکه پخته شدن غذادرمعده چگونه واقع میشدهر گاه قلب بوسیلهٔشریانها حرارت بآن نمی‌رسانید و بعضی‌اجزای سیّال تر خون را که ممدّ هضم غذامیباشند بآنجا نمیفرستاد ؟ و عملی که شیرهٔ آن غذا ها را تبدیل بخون میکند بآسانی مفهوم خواهد شد هر گاه توجه کنند باینکه آن شیره هر روز شاید یکصد بلکه دویست مرتبه بقلب میآید و برمیگردد و تقطیر میشود و برای بیان عمل تغذیه و تولید اخلاط مختلف بدن حاجت بچیز دیگر نیست جز اینکه بگوئیم خــون چون رقیق میگردد و از قلب باطراف شرائین میرود قوت حرکتش سبب میشود کــه بعضی از اجزاءِ آن

ر گردد و بعلاوه بواسطهٔ این تجربه مطلب را اثبات میکند که هر گاه
یکی ازشرائین را قطع کنند در اندك زمانی کلیهٔ خونی که دربدن هست
خارج میشود هرچند آن شریان را در نزدیکی قلب محکم بسته ومیان
قلب و بند بریده باشند تاجای این فرض نباشد که خونی که بیرون میرود
ازجای دیگر میآید .

اما امور دیگر نیز بسیار هست دال براینکه سبب حقیقی حرکت
خون آنست که من باز نمودم از جمله یکی تفاوت میان خونی که ازورید
ها بیرون میآید و خونی که از شربانها خارج میشود نتوانـد بود مگر
ازاینکه چون خون ازقلب میگذرد تخلخل و تقریباً تقطیر می یابد و
لطیف تر و زنده تراست و چون از قلب بیرون آمد یعنی هنگامیکه
درشریانهاست لطیف تر و زنده تر و گرمتر است از زمانی که هنوز وارد
قلب نشده و در ورید ها می باشد واگر درست توجه کنند خواهنددید که
این تفاوت در نقاط نزدیك بقلب محسوس تراست تا در نقاط دور و سختی
جدار ورید شریانی و شریان کبیر بخوبی مینماید که خون بانها بیشتر
بقوت برمیخورد تا بوریدها و علت آنکه بطن چپ وشریان کبیر بزرگتر
و وسیعتر از بطن راست و شریان وریدی است جز این نتواند بود که
خون شریان وریدی پس از آنکه از قلب عبور کرد فقط در ریتین
سیر نموده و بنابراین رقیق است و ازخونی که از ورید اجوف میآید
بیشتر و آسانتر متخلخل میشود و پزشکان چون نبض راامتحان میکنند
از اینجا مطلب درمی‌یابند که میدانند رقّت یافتن خون بواسطهٔ حرارت
قلب درحالتهای مختلف شدید و ضعیف و تند و کند می شود و چون
مطالعه کنیم که حرارت قلب چگونه باعضای دیگر میرسد همانا بایدقبول

وبتنهائی خود را بمقصد میرسانند.

دررسالهٔ که پیش ازین میخواستم منتشر کنم همه این مطالب را یك اندازه بتفصیل بیان کرده بودم پس از آن باز نموده بودم که ساختمان اعصاب وعضلات بدن انسان چگونه باید باشد تا روح حیوانی که درون آنست بتواند اعضا را حرکت دهد چنانکه می بینیم سر بریده با آنکه بیجان است باز اندك مدتی پس از جدا شدن از تن می جنبد وخاك را بدندان میگیرد ونیز شرح داده بودم که دردماغ چه تغییراتی باید واقع شود تا خواب و بیداری عارض گردد و در خواب رؤیا دست دهد و چگونه روشنی و آواز و بو ومزه و گرمی و خواص دیگر اشیاء خارجی بوسیلهٔ حواس میتوانند تصورات مختلف را دردماغ مصور کنند و چگونه گرسنگی و تشنگی و نفسانیّات دیگر درونی در آن تأثیرات مینمایند وحس مشترك[1] که این تصورات را دریافت میکند کجاست وحافظه که آنها را ضبط مینماید ومتصرفه[2] که آنها را بانواع مختلف تغییر وتبدیل داده صورتهای جدید ترکیب می کند وبهمین وسیله روح حیوانی را در عضلات توزیع نموده اعضاء بدن را باقسام چند بحرکت میآورد چه از جهت اشیائی که بحواس او ظاهر میشوند وچه بسبب نفسانیّات درونی که در آن میباشند واعضاء ما میتوانند بدون اینکه اراده ما آنها را راه ببرد حرکت کنند واین فقره عجیب نخواهد بود در نظر کسانیکه میدانند انسان بصنعت خود بسی ادوات ودستگاههای جنبنده میتواند بسازد با اجزا وقطعات معدود در حالی که در بدن هر حیوانی عدهٔ کثیری استخوان و عضله و عصب وشریان وورید و اجزاء دیگر موجود است وبنا براین بدن را مانند

(۱) Sens Commun (۲) Fantaisie باصطلاح امروز Imagination

میان اجزاءِ اعضاءِ متوقف میشوند و بعضی اجزاء دیگر را از آن بیرون کرده جای آنها را میگیرند و برحسب موقع وشکل و خردی وبزرگی خلل و فرجی که ملاقات میکنند در بعضی نقاط بیشتر جا میگیرند تا نقاط دیگر همچنانکه همه کس دیده است که غربال‌های چند که درشتی منافذ آنها مختلف است دانه های متفاوت را از یکدیگر جدا می‌سازند و از همه مهمتر در میان همه این امور حدوث روح حیوانی (۱) است که بنسیم بسیار لطیف با شعلهٔ بسیار صافی و حدیدی میماند که دائماً بفراوانی بقلب و دماغ بالا میرود و از آنجا بوسیله اعصاب بعضلات میرسد و همه اعضا را بحرکت میآورد و اینکه اجزای پر حرکت و نافذ ترخون چون جهت احداث آن روح حیوانی مستعد ترند به دماغ بیشتر میل میکنند تا بنقاط دیگر علتی برای آن لازم نیست فرض کنیم جز اینکه بگوئیم شرائینی که آنرا بدماغ میرسانند از شرائین دیگر که از قلب بر میآیند مستقیم ترند و بنا بر این بمقتضای قوانین حرکات که همان قوانین طبیعی میباشند همینکه چندین چیز متفقاً بیك سو متوجه باشند ودر آنجا نب برای همهٔ آنها جا نباشد (چنانکه اجزاء خون که از بطن چپ قلب خارج میشوند همه متوجه دماغ میگردند) ناچار اجزائی که قویترند اجزای ضعیف کم‌حرکت را ممانعت مینمایند

---

(۱) Esprits animaux لفظ روح در اینجا بمعنائی که متبادر بذهن ماست استعمال نشده یعنی امر مجرد غیرمادی نیست بلکه ذرات صغیری از خون است که بنا بفرض دکارت چون بعضلات میرسد مایهٔ حرکت آنها میشود و اعصاب را مجوف دانسته و حامل آن ذرات تصور کرده زیرا که دکارت بجز نفس انسان هیچ چیز مجرد غیرمادی قائل نبوده‌است.

کیفیّت و تنظیم مخصوص لازم دارند و بنا براین برحسب عقل ممکن نیست در یك دستگاه بقدری اعضاء و ترتیبات گوناگون تعبیه شود که در همه موارد زندگانی بتواند کار کند چنانکه عقل ما مارا بکار وامیدارد.

پس بهمین دووسیله تفاوت میان حیوان و انسانرا نیز میتوان دریافت زیرا که این نکته ایست مهم که آدمیان هر اندازه ابله و بلید باشند حتی سفها و دیوانگان میتوانند الفاظ چند با هم ترکیب کرده کلامی سازند که افکار خود را بآن وسیله بفهمانند و هیچ حیوان دیگر هر قدر کامل و خوش خلقت باشد چنین کاری نمیتوانند و این نه از آنست که نقصی در اعضاء آنهاست چه دیده میشود که زاغ و طوطی مانند ما ادای الفاظ میکنند ولیکن مثل ما نمیتوانند سخن بگویند یعنی معلوم سازند که آنچه میگویند نتیجهٔ فکر آنهاست در صورتیکه مردم کر و گنگ مادرزاد که مانند حیوانات بلکه بیش از آنها فاقد اعضاء تکلم می باشند برحسب عادت علائمی میسازند و مطالب خود را بکسانیکه با ایشان معاشرند و میتوانند زبان آنهارا بیاموزند میفهمانند پس از اینجا میتوان دانست که جانوران نه اینست که کمتر از آدمیزاد عقل دارند بلکه هیچ عقل ندارند زیرا معلوم شد که برای سخن گفتن عقل فراوان لازم نیست و یقیناً روح حیوانات بکلی باروح انسان متفاوت است وگرنه چون میان جانوران همجنس نیز مانند افراد انسان تفاوت هست و بعضی از آنها زودتر از بعضی دیگر تربیت می پذیرند همانا یك فرد طوطی یا بوزینه در نوع خود چنان کامل میشد که باندازه یك طفل بلید یالا اقل طفلی که شعورش مختل است استعداد داشته باشد و نیز نباید سخنگوئی را باحرکات طبیعی که دلالت بر نفسانیّات میکند و آلات وادوات هم میتوانند آنها را مانند حیوانات

دستگاهی خواهند انگاشت که خداوند آنرا ساخته و تنظیم آن البته بهتر از دستگاههای بشری داده شده و با آنها قابل مقایسه نیست و حرکاتی معجب تر از حرکات دستگاهها و ادوات مصنوع انسان از آن سر میزند و در این مورد مخصوصا تفصیل داده باز نموده بودم که اگر دستگاههائی ساخته شود که اعضاء و صورت ظاهر بوزینه یا حیوانات دیگر بی عقل داشته باشد هیچ وسیلهٔ نخواهیم داشت که جنس آنها را از هر جهت غیر از آن حیوانات بدانیم ولیکن اگر دستگاههائی شبیه ببدن ما بسازند که بقدر امکان جمیع حرکات ما را تقلید کند باز همواره دو وسیله در دست ماهست که از روی اطمینان حکم کنیم که انسان حقیقی نیستند اول اینکه آنها هیچ گاه سخن یا دلائل دیگری که ما برای نمودار ساختن منویّات خود داریم نمیتوانند بکار برند هر چند بخوبی میتوان فرض کرد که دستگاهی از آلات ساخته شود که ادای الفاظ کند حتی اینکه چون بتاثیراتی جسمانی در اعضاء آن تصرفاتی بعمل آید کلماتی بگوید مانند اینکه اگر نقطهٔ از آنرا لمس کنند بپرسد از من چه میخواهید و اگر جای دیگر را دست بزنند فریاد کند آزارم کردید و قس علیهذا ولیکن نخواهد توانست آن کلمات را تنوّع دهد تا برطبق آنچه در حضور او اظهار میکنند سخن بگوید در صورتیکه آدمی هر قدر هم ابله باشد بر این امر قادر است . دوم اینکه هر چند آن دستگاه ها بسیاری از کار ها را مانند ما بلکه بهتر از ما انجام میدهند از پارهٔ امور دیگر حتماً عاجزند که از آن معلوم میشود که فعل آنها از روی شعور نیست بلکه نتیجه وضع و چگونگی اجزاء و اعضاء آنهاست و بس زیرا که عقل و شعور وسیله ایست عام که در هر مورد بکار میرود ولیکن اعضاء برای هر عمل خاص

گفتار

دیگری عقلهای ضعیف را از شاهراه فضیلت آنقدر دور نمیکنند که گمان کنند نفس حیوان وانسان از یك جنس است و بنابراین ماهم ماندمور ومگس پس ازاین زندگانی بیم و امیدی نباید داشته باشیم درصورتیکه اگر بدانند نفس حیوان و انسان چه اندازه با هم تفاوت دارند دلایل مستقل بودن نفس انسان را از بدن و فانی نبودن آنرا بافنای بدن بهتر فهم میکنند وچون سبب دیگری نیز کهآنرا معدوم سازد دیده نمیشود طبعاً حکم ببقای آن مینمایند .

تقلید نمایند اشتباه نمود و نباید مانند بعضی از پیشینیان گمان کرد که جانوران سخن میگویند و ما زبان آنها را نمیفهمیم زیرا اگر چنین بود چون بسیاری از اعضاء آنها نظیر اعضاء ماست بما هم مانند همجنسان خود تفهیم میکردند و نیز این نکته بسی قابل ملاحظه است که بسیاری از جانوران در پارهٔ از اعمال خود از ما زبردست ترند اما همان جانوران در بعضی امور دیگر هیچ مهارت ندارند و بنا بر این آنچه را بهتر از ما میکنند دلیل نیست بر اینکه عقل دارند زیرا اگر چنین بود عقل آنها کاملتر از عقل انسان میبود و همه کارهای دیگر را هم بهتر میکردند بلکه دلیل بر اینست که هیچ عقل ندارند و محرك اعمال آنان طبیعت است که بمقتضای چگونگی اعضاء کار جزئی از آنها سر میزند چنانکه میبینیم با همه عقل و دانائی ما ساعت که جز چرخ و فنر چیزی نیست شماره ساعات و میزان اوقات را درست تر از ما معلوم میکند.

پس از آن نفس ناطقه را وصف کرده و باز نموده بودم که آن مانند چیزهای دیگر که شرح داده ام ممکن نیست از خاصیّت مادّه بر آمده باشد بلکه مخلوقی جداگانه است و بیان کرده بودم که سکنای او را در بدن مانند قرار گرفتن کشتیبان در کشتی نباید فرض کرد چه با این فرض فقط حرکت دادن اعضاء درست میشود ولیکن دارا بودن عواطف و خواهش ها چنانکه ما داریم بعبارت دیگر انسان واقعی بودن چنانکه ما هستیم مقتضی است که نفس با بدن پیوستگی و یگانگی کامل داشته باشد و اگر اینجا در خصوص نفس سخن را اندکی دراز کشیدم بسبب غایت اهمیت آنست زیرا گذشته از انکار وجود باری که گمان می کنم بقدر کفایت خطا بودن آنرا پیش از این اثبات کرده باشم هیچ خطای

دوطرف قضیّه چنانست که ذکر آنها در اینجا برای من بجاست وشاید که برای خوانندگان نیز دلپسند باشد .

من هیچگاه باموری که از نتایج طبع وذهن خودم بوده چندان وقع نگذاشته ام وتا وقتیکه بهرهٔ دیگری از روش خود نبرده بودم جز اینکه در پارهٔ ازمشکلات علوم نظری کامیاب شده و یا اعمال خویش را با موجباتی که آن روش برمن معلوم میساخت سازگار نموده بودم خود رامکلف بهتصنیف وتحریر آن‌مطالب نمیدیدم زیرا که همه کس‌درآداب واخلاق رأی ونظر دارد و چنان خود را مصاب میداند که اگر غیر از کسانیکه خداوند آنها را برمخلوق خود سلطان قرارداده بافضل وهمت پیغامبری بایشان عطا فرموده کسی مجاز بود که آداب مردم را تغییردهد اصلاح کنندگان امورعامه بعدد نفوس خلائق میبودند و درباب نظرّیات عقلی هم هرچند آراء خود را می پسندیدم قیاس کردم که دیگران نیز البته آرائی دارند که شاید بیشتر می پسندند . اما همینکه در طبیعیّات کلیاتی بدست آوردم و آنها را در بعضی از مشکلات خاص بآزمایش در آوردم و مشاهده کردم که چه نتایج از آن میتوان گرفت و چه اندازه با اصولی که امروز بکار برده شد تفاوت دارد معتقد شدم که اگر آنهارا پنهان نگاهدارم گناه کرده و با قانون کلی که هر کس مکلفاست باندازهٔ توانائی خود خیر عموم مردم را فراهم کند مخالفت نموده ام زیرا آن کلیات‌را چنان یافتم که‌برای زندگانی‌میتوانندمعلومات بسیارمفیدبدست دهند و بجای فلسفهٔ نظری که در مدرسه ها میآموزند می توان یك فلسفه عملی قرار داد که قوتُ و تأثیرات آتش و آب و هوا و ستارگان و افلاك و همه اجسام دیگر را که بر ما احاطه دارند معلوم کنند

بخش ششم

کتابی را که شامل همهٔ این مسائل بود سه سال پیش بپایان رسانیده مشغول بازدید آن شده بودم تا بچاپخانه بفرستم ولی در آن هنگام آگاه شدم که کسانیکه من سر در پیش آنها دارم(۱) وفرمانروائی ایشان بر اعمال من کمتر از فرمانروائی عقل خودم بر افکارم نیست رأئی را که دیگری(۲) چندی پیش درباره یکی از مسائل طبیعی منتشر ساخته بود مردود دانسته اند و هرچند نمیخواهم بگویم من با آن رأی موافقم ولیکن پیش ازآنکه آنها از آن عیب جوئی نمایند چیزی که برای دین یا دولت زیان داشته باشد در آن ندیده بودم و بنابرین اگر عقلم مرا باختیار آن رأی واداشته بود مانعی نمیدیدم که خود آنرا نوشته و منتشر کنم. از این رو ترسیدم که مبادا منهم در پارهٔ عقاید خود گمراه باشم هرچند اهتمام کرده بودم که عقاید تازه نپذیرم مگر آنکه به یقین آنرا مبرهن ساخته باشم وچیزی ننویسم که بتواند بکسی زیانی برساند. پس همین ملاحظه مرا مکلف نمود که از عزم خود برگردم و از نشر آن عقاید خود داری کنم زیرا هرچند دلایل من برآنچه عزم کرده بودم بسیارقوی بود طبع من که همواره مرابتصنیف کتب بی‌رغبت میساخت فوراً دلایل دیگر بر انصراف از این عزم اقامه نمود و دلائل

(۱) مقصود اولیای دین اند بمقتضای قاعده اول اخلاقی که اختیار کرده بود و در آغاز بخش سوم این رساله بیان نموده است و باید توجه کرد که فرمانروائی آنانرا فقط براعمال خود قائل است وافکار خویش را تنها تابع عقل میداند

(۲) گالیله مقصود است که رای بحرکت زمین داده بود ودکارت هم در کتاب خود همین رأی را اختیار کرده اما پس از محکوم شدن گالیله جرأت نکرد آنرا اظهار کند ودراینجا هم احتراز میکند ازاینکه بگوید من به آن رأی قائلم

نیز هرچه را بیابند میان مردم نشر دهند تامتأخرین ازجائی که متقدمین ختم کرده آغاز کنند وازاین راه عمر و زحمت اشخاص بسیار بیکدیگر پیوسته شود وجمعاً نتایجی بس بزرگتر از آنکه افراد بتنهائی میتوانند بگیرند حاصل آید(۱).

حتی برخوردم باینکه هرچه معلومات انسان پیش میرود بعملیات آزمایشی محتاج ترمیگردد زیرا در بدو امر بهتر آنست که شخص دنبال آزمایشهای غریب و نادر نرود و فقط تجاربی را بکار برد که طبعاً پیش میآید و اگر شخص اندکی فکور باشد ناچار بآنها برمیخورد ودلیل آن اینست که هرگاه کسی علل امورپیش پاافتاده را نداند از قضایای نادره غالباً فریب میخورد زیرا کیفیّاتی که همراه آنها است بقدری خرد و دقیق است که برخوردن بآن بسیار دشوار میباشد. اما ترتیبی که من رعایت کردم چنین بود : نخست کوشیدم که اصول وعلل اولی هر چیزی را که هست یامیتواندباشد بطور کلی دریابم وبرای این مقصودجز خداوند را که آفریننده هرچیز است درنظر نگیرم وآن اصول را جزازچند فقره تخمه‌های حقایق که درروح ماسرشته شده است فرانگیرم. پس از آن ملاحظه کردم که اولین ومتعارفی‌ترین اثراتی که از آن علل میتوان استنباط کرد چیست وچنین می‌پندارم که در آن مقام افلاك و کواکب وخاك را یافتم وحتی درروی زمین آب و هوا و آتش و معدنیات و چیز های دیگر که ازهمه ساده تر وپیش پا افتاده تر و بنابراین شناختن آنها آسانتراست. سپس چون بچیزهای جزئی‌توجه نمودم آنها راچنان گوناگون یافتم که

(۱) همین دستور است که در قرون اخیر پیروی کرده و دامنه علم را فوق‌العاده وسعت داده‌اند.

بهمان خوبی و روشنی که امروز فنون مختلف پیشه وران بر مـا معلوم است بنابرین بتوانیم همچنان معلومات مزبور را برای فوایـدی که در خور آن میباشند بکار بریم و طبیعت را تملك کنیم و فرمان بردار سازیم و این نه تنها برای اختراع صنایع و حیل بیشمار مطلوب است که ما را از ثمرات زمین و تمام وسایل آسایش که در آن موجود است بی زحمت برخوردار میسازد بلکه بخصوص برای حفظ تندرستی بکار است که نخستین نعمت و پایهٔ نعمت های دیگر دنیوی است زیرا که روح هم چنان بمزاج و کیفیّت اعضاء بدن بسته‌است که اگر وسیلهٔ برای افزون ساختن خردمندی وزیرکی مردم بتوان یافت بعقیدهٔ من همانا از علم طب آنرا باید خواست هرچند طبی که امروز متداول‌است چندان چیزی که فایده‌آن قابل اعتنا باشد ندارد ولی باآنکه نمیخواهم آنرا حقیر بشمارم میدانم که همه کس حتی آنها که بآن اشتغال دارند اقرار میکنند که آنچه امروز ازطب معلوم است نسبت بآنچه بایدمعلوم شود قابل مقایسه نیست واگرعلل واسباب دردها ودرمان هائی که طبیعت برای آنها مقرّر داشته است درست معلوم مشد بسیاری از امراض جسمانی و روحانی و حتی شاید ضعف پیری را میتوانستیم از خود دفع کنیم و چون من قصد داشتم همه عمر را مصروف علمی که این اندازه ضروری است بنمایم و براهی‌افتاده بودم که پیروی آن‌البته بمقصد می‌رساند مگر اینکه کوتاهی عمر یا نقصان تجربه مانع شود بااینهمه معتقد شدم که بهترین چارهٔاین دومانع آن خواهد بود که قدر قلیلی را که خود دریافته‌ام بدرستی بعموم برسانم و اذهان مستعد را دعوت کنم که برحسب میل و توانائی در تجاربی که باید بعمل آورد شرکت نموده برمعلومات بیفزایند و آنها

بطور کلی خیرمردم رامیخواهند یعنی همه‌اشخاصیکه بحقیقت رادمردند و تزویر و ریا نمیکنند و صرف مدعی نیستند مجبور شوند مرا از آزمایشهائی که بعمل میآورند آگاه سازند وهمچنین در دنبال کردن آزمایشهائی که باید بعمل آید مساعدت نمایند.

اما از آن پس ملاحظات دیگری رأی مرا تغییر داد و معتقد شدم که راستی باید هراندازه در کشف حقایق بیش میروم آنچه را که‌اهمیتی دارد بنگارم و چنان در آن باب دقت کنم که گوئی می خواهم آنرا بچاپ بدهم تااینکه نخست درمسائل بهتر غور نمایم زیرا مسلماً شخص در کاری که بنظر عموم باید برسد بیشتر اهتمام میورزد تا آنچه برای خویش میکند چنانکه بسیارشده است که مطلبی بذهنم رسیده و آنرا درست پنداشته‌ام‌اماچون خواسته‌ام بتحریردرآورم خطای آنرادریافته‌ام. دوم اگر بتوانم سودی بمردم برسانم و هرگاه نوشته های من ارزش دارد کسانیکه پس ازمن برآنها دست یابند چنانکه درخور است ازآنهابهره برند ولیکن بهیچوجه راضی نشوم که در زندگی من منتشر گردد تا غوغائی که ممکن است درباره آنها واقع شود و آوازه نیك یا بدی که شاید ازآن برای من حاصل گردد اوقاتی را که میخواهم مصروف کسب معرفت نمایم ازمن نگیرد و بهدرندهد زیرا اگرچه هر کس بایدبقدری که درقوه دارد بدیگران خیر برساند و کسیکه نفعی برای مردم ندارد وجودش بیمصرف است لیکن ازاین نکته نباید غافل شد که تنها نگران زمان حال نباید بود وسزاواراست که آنچه‌اندك‌سودی برای‌حاضرین‌دارد فدای کارهائی‌بکنیم که‌نفع‌بزرگتری‌باخلاف‌مابرساندونیزپنهان‌نمیکنم که آنچه من تاکنون درك کرده ام نسبت بآنچه برای من مجهول‌مانده

ذهن انسان را عاجز دیدم ازاینکه انواع اجسام موجود روی زمین را از آنچه ممکن بوده است بمشیّت خداوند در آن موجود شود تشخیص و تفکیک کند وهمچنین ازاینکه بتواند از آنها استفاده نماید مگر اینکه از آثار پی بعلل برد و تجارب مخصوص بسیار بکار آورد. سپس همه چیزهائیکه درهرزمان برحواس من پدیدارشده بود بذهن خویش عرضه کردم وبجرأت میتوانم گفت هیچ چیز نیافتم که آنرا بااصولی که بدست آورده بودم توجیه نتوانم کرد اما همچنین باید اقرار کنم که قدرت طبیعت باندازهٔ بسیط و وسیع و اصول سابق الذکر ساده و کلی میباشند که هر اثرخاصی را می‌بینم فوراً درك میکنم که آنراباقسام چندمیتوان ازاصول مزبور استنتاج و توجیه نمود و غالبا بزرگترین مشکل من آنستکه دریابم که بکدام‌قسم ازتوجیه‌باید متوسل‌شد وچاره دیگری برای آن نمی یابم جزانکه بآزمایشها وعملیاتی‌تازه دست برده شود آنچنانکه توجیه آن امر بیکی از اقسامی که در نظراست با درستی‌تجربه سازگار گردد و بقسم دیگر ممکن نشود و من اکنون در آن مقام هستم که بعقیدهٔ خودم اکثر آزمایشهائی‌را که برای این مقصود میتواند بکاررود بدرستی میدانم که بچه شیوه باید عمل‌نمود لیکن این فقره را هم‌میدانم که آن تجارب چنان است وباندازهٔ فراوان که به تنهائی از دست من ساخته نیست ومال من نیز کفاف نمیدهد اگرچه هزار برابر آنچه دارم داشته باشم و بنابرین میزان پیشرفت من درمعرفت طبیعت بسته بمقدار آزمایشهائی است که وسیلهٔ عمل آنها برای من فراهم شود واین کیفیّت را می خواستم در کتابی که تصنیف کرده بُودم معلوم کنم وسودی را که برای عموم ازآن حاصل‌تواند شد چنان آشکارسازم که جمیع کسانیکه

نیل این مقصود مجال نداشته باشم . ولی چون امیدوارم بتوانم فرصت و مجال را نیکو بکاربرم خود رامکلف میدانم که آنراتقویت نکنم واگر کتاب مبانیعلم طبیعی[۱] را بطبع برسانم البته موجبات فوت وقت برای من دست میدهد زیرا هرچندآن مسائل چنان واضح است که هر کس بشنود می پذیرد وهیچیك ازآنها نیست که نتوانم مبرهن سازم معهذا چون ممکن نیست با همه عقاید مختلف مردم دیگر موافق باشد البته مخالفتهائی برخواهد انگیخت ومرا از کار بازخواهد داشت .

شاید بگویند این مناقشات هم سودمند است برای اینکه اگر خطائی رفته متنبه شوی و اگر حقی گفته باشی بواسطهٔ همان مخالفتها آشکارتر گردد و مردم بهتردرك نمایند وچون اشخاص چند بیش‌ازیك تن میتوانند مطالب را ببینند هم اکنون اگر از آنها بنای استفاده بگذاری کشفیّات آنان بتو مدد خواهد کرد . لیکن هرچند من خود را بشدت خطا کارمیدانم وهیچگاه بافکاری که بذهنم‌میرسداعتمادنمیکنم معهذا تجربه مانع است که از اعتراضاتی که بمن بشود امید نفعی داشته باشم زیرا پیش ازین‌آراء مردم را آزموده ام چه از ناحیهٔ دوستان و چه از اشخاص بیطرف وحتی از کسانیکه سوء نیّت و حسد داشتند و البته عیبی را که دوستان ازنظر محبّت پنهان میکردندآنان‌آشکارمیساختند بااینهمه نادر افتاده که از اعتراضات چیزی بر من معلوم شود که خود پیش بینی‌نکرده باشم مگر اینکه از مورد نظر من بسیار دور و غیر مرتبط بوده است وبنابرین معترضی نسبت بعقاید خود نیافتم که ازخودم بااغماض تر یا بی انصاف تر نبوده باشد هیچگاه ندیدم مباحثاتی که در

(۱) کتاب «احوال عالم»

تقریباً هیچ‌است ولی ازدرك آن‌مأیوس‌نیستم زیرا کسانیکه درعلوم کشف حقایق میکنند مانند اشخاصی‌هستند که بجمع مال آغاز می نمایند که چون فقیرند بدست آوردن مالی اندك بر ایشان بسیار دشوار تر است از تحصیل‌اموال‌فراوان برای‌توانگران و همچنین میتوان آنان‌را‌تشبیه کرد بفرماندهان لشکر که برحسب عادت هرچه فیروزی بیشتر می یابند بر قوای‌ایشان افزوده میشود وسرداری که شکست خورده است اگر خود - داری کند و لشکررا جمع آوری نماید بیشتر کاردانی و هنر دارد تا فرماندهی که هنگام فیروزی شهرها و کشورها مسخر مینماید وبراستی که سعی دررفع مشکلات و شبهاتی که مانع ازمعرفت حقیقت است‌مانند کارزار است و چون شخص در امری که فی الجمله مهم و کلی باشد عقیدهٔ غلط پیدا کند در واقع شکست خورده و پس از آن بسیار‌چالاکی باید تا باز بحالت سابق باز آید و اگر اصول و مبانی درست و استوار در دست میداشت بسی بیشتر بپشرفت حاصل مینمود . اما من اگر پیش ازین حقایقی درعلوم کشف کرده‌ام (وامیدوارم مندرجات این کتاب[1] معلوم کند که چنین است) میتوانم گفت آن در نتیجه فیروزی برپنج یا شش فقره مشکلات عمده است که آنها را بمنزلهٔ فتوحات کلی میدانم که اقبال نصیب من نموده است و بلکه باك ندارم و میگویم که بیش از دوسه فتح دیگر مانند آنها حاجت ندارم تا کاملا بمراد خود برسم[2] و بر حسب ترتیب طبیعی از عمر من آنقدر نگذشته که برای

(۱) کتاًبیکه این گفتار مقدمه آن بود.

(۲) راه‌را بسیار نزدیك میدانسته است از آنزمان تا کنون سیصدسال‌است‌دانشمندان بسیار بهمین دستور کار میکنند وهنوز بجائی نرسیده‌ایم.

با کمال عشق و شور از ارسطو پیروی می کنند خرسند خواهند بود که باندازهٔ او براحوال طبیعت معرفت بیابند(۱) اگر چه باین شرط باشد که هرگز بیش از آن چیزی ندانند مانند گیاه عشقه که هیچگاه از درختی که بآن پیچیده بالاتر نمیرود بلکه غالباً چون بسر آن رسید بزیر برمیگردد وتنزل میکند و همین ترقی معکوس نصیب ابنای زمان ماست چه محققان سلف هریك مطالبی را موضوع تحقیق قرار داده و تحقیقاتش از بیاناتی که در تصنیفات خود نموده درست مفهوم میشود ولیکن پیروان او از بیانات او میخواهند مشکلات دیگری را هم که مصنف متعرّض آنها نشده بلکه شاید هیچ بخاطرش خطور نکرده از بیانات او دریابند و بعقیده من این اشخاص بجای ترقی تنزل میکنند یعنی نادان تر میشوند از آن که هیچ تعلم نمیکردند ولیکن برای کسانیکه قریحهٔ عالی ندارند این قسم حکمت بافتن کار راآسان می کند زیرا که بسبب ابهام واجمال حدود و اصولی که بکار میبرند از هرچیز میتوانند چنان بجرأت بحث کنند که گوئی آنرا میدانند و با دقیق ترین وزبر دست ترین اشخاص درآن باب جدل کنند و بهیچ طریق ساکت وقانع نشوند و چنین اشخاص بنظر من بنابینائی می مانند که چون میخواهد با آدم بینا زد و خورد کند و بر او چیره شود او را بقعر سردابهٔ تاریکی میبرد. پس البته صرفهٔ چنین کسان درآنست که من از نشر اصول فلسفی که بکار میبرم خودداری

(۱) توجه باید کرد که دکارت نسبت بارسطو وحکمای سلف رعایت ادب وقدردانی را ازدست نمیدهد وجدالش باکسانی است ازمتأخرین که ازشهرت واعتبار متقدمین سوءاستفاده کرده تعلیمات آنها را بدرستی درك ننموده وباشتباهات خود جامد و متعصب شده وعلم را محدود ومحصور بهمان سخنها میدانند .

مدرسه می‌شود مجهولی رامعلوم کند چه هر کس میکوشد تا بر دیگری غلبه یابد و باینواسطه همه بیشتر دنبال آن هستند که حفظ ظاهر نمایند و دلایل هر دوطرف را ازروی حقیقت نمی سنجند و کسانیکه یك مدت وکیل بوده ومدافعهٔ نیکو نموده باینجهت بدرستی قضاوت نخواهند کرد

اما سود دیگران ازآگاهی برافکار من نیز چندان نخواهد بود زیرا هنوزآنها را باندازهٔ بسط نداده‌ام که ازافزایش بسیار بی نیاز شده باشد و بنابرین موقع نرسیده که آنها را بکار بیندازند و گمان دارم بیخود ستائی می توانم گفت که برای افزایش آنها خود از دیگران تواناترم نه ازجهت آنکه در دنیا کسی دانا تر از من نیست بلکه ازآن سبب که هیچکس چیزی را که از دیگری بیاموزد مانند آنچه خود ابتکار نموده بخوبی درك نمیکند چنانکه برای‌من بارها شده‌است که بعضی ازعقاید خویش را برای مردمان بسیار زیرك بیان نموده‌ام وهنگامی که با ایشان گفتگو میکردم چنین مینمود که بخوبی آنرا فهم می کنند ولیکن چون باز گو میکردند میدیدم دیگر گونش ساخته‌اند و باعقیدهٔ من بکلـــی متفاوت شده است و باین مناسبت موقع را مغتنم شمرده از آیندگان‌تمنی میکنم‌هر گاه کسی چیزی رابمن‌نسبت میدهدا گرخودم آنرا نشرنکرده‌ام باور نکنند و نیزشگفت ندارم ازآراءِ عجیب و غریبی که بحکمای پیشین نسبت میدهند درحالیکه نوشته هایآنها بمانرسیده وبهمین جهت گمان نمیکنم افکار ایشان این اندازه نا معقول بوده باشد بلکه معتقدم که آنها را بدرستی نقل نکرده اند چه آن حکما بهترین مردم عصرخود بوده اند چنانکه تقریباً هرگز نشده‌است که کسی از پیروانشان برایشان تفضیل بیابد و یقین دارم که همه‌آن کسانیکه امروز

حاصل نموده وسهولتی که برای‌من دست‌داده که چون سعی‌درجستجوی حقایق میکنم هرروز مطلبی تازه درمیبابم پیدا نمیکردم ومختصر کلام اینست که اگردردنیا کاری باشد که دیگری نتواند مانند کسیکه‌آن‌را آغاز کرده بخوبی بپایان برساند کاری است که من مشغول‌آن هستم.

هرچند انجام رسانیدن همه آزمایشهائی که جهت آنمقصود لازم است از یکنفرساخته نیست ولیکن دست دیگری راهم نمیتواند در کار بیاورد مگر کارگران و کسانیکه بتواند بآنهامزد بدهد تابامید نفع که محرّك بزرگی استآنچه را دستوردهد بدرستی بسازند چهآنها که از روی کنجکاوی یابقصد تعلم داوطلبانه برای معاونت حاضرشوند گذشته از اینکه غالباً وعده میدهند ووفا نمیکنند وپیشنهاد های نیکومینمایند و هیچ یك بجائی نمیرسد البته در عوض مساعدتی که می کنند توقع دارند مشکلاتی که دارند حل شود یا نسبت بزحمتشان قدردانی و تعارفاتی ابراز گردد که در این گفتگو ها عمر بیهوده تلف میشود و اما آزمایشهائی که دیگران کرده باشند اگر هم حاضر شوند باطلاع او برسانند (درصورتی که هرگز نخواهند کرد چهآنها را ازاسرارخواهند دانست) غالباً چنان حشو وزواید دارد که ببرون‌آوردن‌حقیقت‌ازآنجمله بسی دشوارخواهد بود و برفرض که بعضی از آن آزمایشها قابل استفاده باشد چون عمل کنندگانآنها سعی‌داشته‌اند آنها را بااصول متخذه‌خود موافق نشان دهند البته چنان بدو غلط تعبیر وتوجیه شده که صرف عمر برای انتخاب واختیارآن آزمایش ها نیزارزش ندارد. حاصل اینکه اگر در دنیا کسی باشد که بطور یقین قادر بر کشف مسائل مهم و بر آنچه برای مردم از هرچه سودمند تراست توانا بوده باشد و بهمین جهت

کنم زیرا آن اصول در نهایت سادگی و روشنی است و اگر منتشر کنم چنان است که بسردابی که برای زد وخورد در آن نزول کرده‌اند دریچه باز کرده و روشنائی وارد نموده باشم اما برای نفوس عالی تر نیز شناسائی فلسفهٔ من مطلوب نخواهد بود زیـرا اگر میخواهند در هـر موضوع بتوانند بحث کنند و آوازه فضل و حکمت دریابند اکتفا بظاهر سازی برای ایشان بهتر است چه در هر باب صورت ظاهری از حقایق دریـافتن زحمتی ندارد ولی کشف حقیقت مدت میخواهد و تدریجی است و نسبت بمعدودی از امور میسر می‌شود و چون از غیر از آن امور سخن بمیان آید ناچار باید صریحا اقرار بنادانی نمود واما اگر بامن هم سلیقه هستند و معرفت حقایق معدود را بر نمایش بعلم کل اشیاء برتری میدهند چنانکه برتری هـم دارد در آنصورت زیاده بر آنچه در این گفتار اشاره کرده ام حاجت ندارند چه اگر قادرند بر اینکه ازمن پیشتر بروند بطریق اولی آنچه رامن بعقیده خود دریافته‌ام آنها نیز میتوانند در یابند خاصه اینکه چون من همیشه امور را برحسب ترتیب بمطالعه درآورده ام یقیناً آنچه هنوز برمن مکشوف نشده وباید بشود بالطبع دشوارتر و نهان تر از آنست که تا کنون دریافته ام و البته اگر از من بیاموزند برای ایشان کمتر لذت خواهد داشت تا خود کشف کنند گذشته از اینکه چـون باید از جستجوی مسائل آسان آغاز کرده کم کم بمطالب مشکل برسند قوّه و ملکهٔ پیدا می کنند که از همه تعلیمات من برای ایشان مفید تر خواهد بود چنانکه در باره خودم معتقدم بر اینکه اگر همهٔ حقایقی که شخصاً جستجو کرده و اثبات نموده‌ام از دیگران آموخته و زحمتی برای درك آنها نکشیده بودم هرگز حقایق دیگر کشف نمیکردم والبته ملکهٔ که

بالطبیعه شهرتی پیدا کرده ام . پس عقیده داشتم که باید بکوشم تا لااقل نام خود را ننگین نکنم . نظر دوم که مرا بنوشتن این کتاب واداشت آن بود که دیدم هرروز حصول نیت من بر کسب معرفت بتأخیر میافتد بسبب آنکه بآزمایشهای بسیار حاجت دارم و بی مساعدت دیگران از عهده بر نمیآیم هر چند آنقدرها امید ندارم که کسی توجهی بکارهای من نماید لیکن نمی خواهم باندازهٔ دربارهٔ خود کوتاهی کنم که بازماندگان روزی سرزنشم نمایند که اگر اهمال نکرده و برما معلوم میساخت که چه یاری بمقاصد او میتوانیم بکنیم نتایج و آثار بهتر برای ماميگذاشت .

پس فکر کردم که بسهولت میتوانم موادی اختیار کنم که چندان محل اختلاف و مناقشه نباشد و مرا مجبور نسازد که از اصول و آراء خود بیش از آنچه مایلم ابراز کنم و با اینحال بقدر کفایت معلوم و آشکار سازد که درعلوم چه کار از من ساخته است وچه ساخته نیست و نمی‌خواهم بگویم از عهده اینکار برآمده‌ام و بر دیگران پیش دستی کرده درنوشته‌های خود اظهارنظر کنم بلکه میل دارم آنها موردمطالعه شده بآزمایش درآید وازهمه کسانیکه اعتراضاتی بنظرشان میرسدبرای مزید رغبت ایشان درخواست میکنم که قبول زحمت نموده آنها رابرای کتاب فروش من بفرستند تاهم از آن آگاه شوم و هم جوابمرا ضمیمه سازم و باینوسیله خوانندگان جواب و سؤال را ببینند و حقیقت را بهتردریابند ووعده میدهم که درجواب سخن رادرازنکشم واگر بخطای خود برخورم صادقانه اذعان کنم و هرگاه خطائی درخود نبینم آنچه را که برای دفاع از نگارشهای خود لازم میدانم بسادگی بگویم ووارد بیان تازه نشوم تارشته مطالب ازین ماده بآن ماده دراز نگردد .

دیگران بخواهند بهروسیله باو یاری کنند تا بمقصود خود نایل گردد نمیدانم برای اوچه می‌توانند کرد جز اینکه مصارف آزمایشهائی را که بآن محتاج است فراهم سازند و مراقب باشند که بمزاحمت اشخاص فرصت از او فوت نشود . اما من درباره خود آن عقیده را ندارم که بتوانم وعده های فوق‌العاده بدهم وچنان خود پسند ومغرور نیستم که تصوّر کنم دولت باید بمقاصد من اعتنا و دلبستگی داشته باشد وطبعم نیز چنان پست نیست که بخواهم ازمردم مساعدت بپذیرم درحالی که بتوان گمان برد که سزاوار نبوده ام .

همه این ملاحظات رو بهمرفته سه سال پیش مرا از نشر کتابی که دردست داشتم باز داشت بلکه عزم کرده ام تا زنده ام تصنیف دیگری هم که آنطور کلی باشد و مبانی آراء مرا در علوم طبیعی معلوم سازد باز ننمایم اما پس‌ازآن باز دو نظر پیداشد که مرا بنوشتن بعضی رسائل‌خاص وآگاه ساختن عامه ازپاره ازاعمال و نیّات‌خودم وادار نمود . نخست اینکه اگر اینکار را نمیکردم بسیاری از مردم که از نیّت سابق من بر نشر بعضی نوشته ها آگاه بودند ممکن بود محملهائی‌برخود داری من قرار دهند که وهن من باشد زیرا هرچند جویای شهرت نیستم بلکه میتوانم ادعا کنم ازآن بیزارم چون مخل‌آسایش است ومن آسایش را برهرچیز ترجیح میدهم لیکن هرگز نخواسته‌ام اعمال خود راما نند جنایات پنهان بدارم یا سعی و احتیاط بکار برم که ناشناس بمانم زیرا گمان داشتم از این جهت بخویش زیان میرسانم و نیز ازهمین راه نوعی تشویش‌حاصل می کردم که آن خود مخل فراغ خاطری است که خواهانم و با آنکه همواره این شیوه را داشته ام که نه جویای نام و نه ازآن گریزان بوده‌ام

درهمان باب اظهارشود کمتر عجیب و غریب خواهند دانست و نیز هیچ یك راادعاندارم که من نخستین مخترع آن هستم ولیکن میگویم اختیارات من مبنی براین نیست که دیگری آنرا گفته یا نگفته است بلکه تنها از آنست که عقلم مرا بپذیرفتنش واداشته است .

اما اگر صنعتگران نتوانند اختراعی را که درباب مناظرومرایا شرح داده شده[1] بزودی بموقع عمل بگذارند گمان ندارم بتوان عیب آن اختراع دانست چه برای ساختن وسوار کردن دستگاه و آلاتی که من وصف کرده و نکتهٔ فرو گذار ننموده ام زبر دستی وانس لازم است و اگر می توانستند در بدو امر نتیجه حاصل کنند همان اندازه مایهٔ شگفتی میبود که کسی بتواند به مجرد اینکه دستورصحیحی ازآهنك موسیقی باو بدهند در ظرف یك روز عود را کاملا بدرستی بنوازد . و اینکه بلغت فرانسه که زبان ولایتی من است انشا میکنم و بزبان لاتین که استادان مرا بکار است نمی نویسم بامید آنست که کسانیکه عقل طبیعی بی آلایش خود را بکارمی برنداز آنها که تنها اعتقاد واتکاء بکتب قدما دارند عقاید مرا بهتر درك خواهند نمود و اما آنانکه ذوق سلیم را بافضل توأم کرده‌اند و آرزوی من آنست که تنها ایشان در باره من حاکم شوند یقین دارم آن اندازه هواخواه لغت لاتین نیستند که بسبب اینکه من مطالب خود را بزبان عامه بیان کرده ام ازشنیدن آن خود- داری نمایند .

در اینجا نمیخواهم پیشرفتهائی را که امیدوارم درآینده درعلوم حاصل کنم بیش از این تفصیل دهم یا درمقابل کسان تعهداتی نمایم که

(۱) دستور تراشیدن بلور و ساختن دوربین

اگر پارهٔ از مواد که درابتدای مناظرومرایا و کاینات جوّ ذکر کرده ایم بدواً غریب بنظرآیدبواسطه اینکه آنها رافرضیّات نامیده‌ام وچنین می‌نماید که نمی خواهم مبرهن سازم باید حوصله کنند و همه را بدقت مطالعه نمایند و در این صورت امیدوارم راضی شوند زیــرا بعقیده من دلایل دنبال یك دیگرمیآیند چنانکه‌مؤخرات بمقدّمات که علت آنهامیباشند ومقدّمات بمؤخرات که معلول آنهاهستندثابت‌میشود و نباید چنین پنداشت من در این مورد مرتکب خطائی هستم که اهل منطق آنرا دور مینامند زیرا که چون اغلب معلولها بر حسب تجربه کاملا یقین میشوند پس علتهائی که من آن معلولها را از آنها استنتاج میکنم بیشتر توضیح آنهاست نه‌اثبات . امابرعکس بواسطهٔ معلولهاعلتها اثبات میشود و اینکه آنها را فرضیّات نامیده‌ام برای آنست که بدانند بعقیدهٔ من میتوان آنها رااز حقایق‌اولیّه که فوقاً بیان کرده‌ام استخراج نمود ولیکن خود عمداً نخواستم استخراج کنم تا ازیك امر پرهیز کنم و آن اینست که بعضی اشخاص تصورمیکنند آنچه را دیگری درعرض بیست سال فکر کرده و فهمیده همینکه دوسه کلمه از آنرا شنبدند در یك روز میفهمند و میدانند و حال آنکه هرچه ذهن ایشان تیز و تند تر باشد بیشتر مبتلا بسهو و خطا و کمتر قادر بر درك حقیقت میباشند پس نخواستم اینچنین اشخاص آنچه را بتصور ایشان اصول و مبانی علمی من است گرفته فلسفهٔ عجیب و غریبی بر روی آن ببافند و گناه آنرا برمن بگیرند زیرا نسبت بعقایدی که از خود من است اگر تازه باشد عیب نمی شمارم چه هر گاه در دلایل درست تأمل کنند یقین دارم آنها راچنان ساده وموافق عقل خواهند یافت که ازهررأی دیگری که

چاپ دوم

سیر حکمت در اروپا

از آغاز سدهٔ هفدهم میلادی تا پایان سدهٔ هیجدهم

جلد دوم

نگارش

محمد علی فروغی

ناشر

بنگاه مطبوعاتی صفیعلیشاه

میدان بهارستان

چاپ رنگین

ازوفای آن مطمئن نباشم همینقدرمیگویم عزم دارم بر اینکه آنچه از روزگار من باقی است جز بسعی در کسب معرفت احوال عالـم خلقت نگذرانم چنانکه بتوان ازآن برای علم طب قواعدی مطمئن تراز آنکه تا کنون دردست بوده استخراج کرد و طبع من از رغبت بهر امر دیگر خاصه آنچه سودش برای بعضی مستلزم زیان برخی دیگرباشد[۱] چنان دوراست که اگر پیش آمد روزگار ناچارم کند که دست بآن کار بزنم گمان دارم نتوانم ازپیش ببرم واین امر را اقرار میکنم هرچند میدانم که دردنیا مایهٔ اعتبار من نمیشود ولیکن من آرزومند اعتبارات نیستم وهمواره نسبت بکسانیکه از عنایت ایشان بتوانم بدون مزاحمت اشخاص ازفرصت و مجال خود استفاده کنم بیشتر سپاسگذار خواهم بود تاآنکه محترم ترین مشاغل روی زمین رابمن پیشنهاد نمانند.[۲]

پایان جلد اول

---

(۱) گویا منظورش بکار بردن معلومات خود درفنون لشکری بوده است.

(۲) ازاحتیاطها والتماس‌ها که میکند میتوان استنباط نمود که احوال مردم آنزمان چگونه بوده و کسی که میخواسته است با استقلال فکر سخن گوید چه مشکلات در پیش داشته است.

مقدمه چاپ اول

بنام خداوند بخشایندهٔ مهربان

چندسال پیش نگارنده کتابی منتشر نمود باسم «سیرحکمت در اروپا تاماٰئهٔ هفدهم» وهرچند غرض اصلی این بود که برای فهم کتاب دکارت فیلسوف فرانسوی که آنرا بفارسی درآورده بودم مقدمه باشددر واقع تاریخ‌مختصری بود ازفلسفهٔ اروپائیان اززمان‌باستان‌ودورهٔ یونانیان تاسیصد سال پیش ، وهرچند بسیار مجمل بود دوستان دانش پروورم آنرا پسندیدند وآرزومند شدند که دنباله اش تا زمان حال نیز نوشته شود و وزارت فرهنگ دولت شاهنشاهی مخصوصاً مرا باینکار ترغیب نمود ووسیلهٔ چاپ آنرا فراهم آورد واینك دراین مجلد سیرحکمت دراروپا ازآغازسدهٔ هفدهم میلادی تاپایان‌سدهٔ هیجدهم بنظر دانش طلبان‌میرسد وامیدوارم که مانند جلد نخستین پسند خاطرشان شود و در نظر است که بزودی درجلد سوم بقیهٔ این داستان نیزنگاشته آید و طالبان معرفت از افکارفلسفی اروپائیان تازمان حاضر اجمالاآگاه شوند .

خوانندگان محترم را یادآور میشویم که این کتاب نخستین تصنیفی است که افکار فیلسوفان‌اروپا را بزبان فارسی درمیآوردوبنابرین البته خالی ازنقص وعیب نیست وشایسته است که بدیدهٔ مهربانی در آن نگرند و ازلغزشها درگذرند . کوشش نگارنده همواره این بوده است که ازبحث درجزئیات وفروع‌دوری‌جسته‌اصول تحقیقات‌فلسفی‌اروپائیان را به بیانی ساده ولیکن بزبان فارسی حقیقی بنگارش درآورم ومقصودم اززبان فارسی حقیقی‌زبانی است که ایرانیانی بدان گفت وشنیدیانوشت

باید بزرگ کند یا محققان اروپا را باید در نظر ما حقیر سازد ؟ اگر نتیجهٔ اول گرفته شود بعقیدهٔ من کاملا حق است و نتیجهٔ دوم امیدوارم دست ندهد زیرا که نشانهٔ عدم تعمق درمطالب خواهد بود چه محققان اروپا تحقیقات تازه و بدیع نیز بسیار دارند آنچه هم با گفته های دانشمندان ما توافق کرده اند غالباً برسبیل توارد بوده است و ازاین گذشته آن تحقیقات را درقالبی مخصوص ریخته وبصورتی بدیع درآورده اند .

درهرحال اگر اینجانب موفق شده باشم که مطالب را ساده وروان بیان کنم امیدوارم خوانندگان از اینجهت مغرور نشوند و سر سری نخوانند . روان بودن لفظ نشانهٔ آسان بودن معنی نیست . مطالب بسیار عمیق است و فهم آنها بدرستی تأمل شایان لازم دارد و هرچند گمان دارم هر شخص هوشیاری میتواند از این کتاب استفاده کند بهره مندی کامل کسی راست که لااقل باجمال ازاصول عقاید حکمای پیشین آگاه بوده و نسبت بمعارف جدید و علوم ریاضی و طبیعی امروزی هم بکلی بیگانه نباشد .

دراین کتاب درمقام ردوقبول وانتقاد تحقیقات فیلسوفان ویامقایسهٔ آنها باعقاید دانشمندان خودمان نبوده ایم که آن خود داستانی دراز و از گنجایش این کتاب بیرون است و اگر چنین میکردیم اطناب مملّ وبفهم مطالب مخلّ میشد ودرنظرما کار لازم تر و مفید تر و مقدم تر این بود که ابناء نوع ماازعقاید فلسفی اروپائیان آگاه شوند و نیز اینکه گفتیم کوشش ما این بوده است که آن تحقیقات را ببیان اختصاصی ایرانی در آوریم نباید حمل شود براینکه گفته های اروپائیان را از قالبی که آنها بمعانی داده اند بیرون آورده وبافکار خودمان نزدیك کرده باشیم. آنچه گفته ایم حاصل عین تحقیقات آن دانشمندان است وهرچند ترجمه نیست

وخواند میکنند که اذهانشان بسبب معاشرت باخارجیان مشوب نگردیده ودرنویسندگی اززبان پدران ما منحرف نشده اند وچون تأثیر آشنائی جوانان ایرانی را به بیانات اروپائی در نگارشهای ایشان می بینم توجه میدهم که دراین باب اهتمام تام باید بعمل آید و فراموش نشود که هر قوم دربیان مطالب شیوهٔ خاص دارد که انحراف ازآن تضییع زبان استو کمترین نتیجهٔ فاسدش اینست که شنونده یا خواننده مراد گوینده یا نویسنده را بدرستی درنمی یابد .

البته منظورم این نیست که ما باید افق نظرخود را بانچه پدران ما میگفتند ومینوشتند محدود کنیم ودرمقام ابداع وتجدد نباشیم بلکه بکلی برخلاف این نظردارم وجداً معتقدم که ما هم خود باید درفکر ابداع باشیم وهم ازخارجیان ومخصوصاً ازاروپائیان اخذ واقتباس بسیار کنیم و بهمین نظراست که من تقریباً تمام عمرخویش رابانواع مختلف بشناساندن احوال وافکار و اقوال اروپائیان گذرانده ام ونگارش همین کتاب خود یکی از نشانیهای آنست ولیکن آگاهی واقتباس ازافکار ولطائف گفتار خارجیان مستلزم آن نیست که شیوهٔ زبان وبیان خود را ازدست بدهیمو پسندیده‌تر آنست که فکر اروپائی را بزبان و بیان اختصاصی ایرانی در آوریم واینجانب چه درنگارش وچه در ترجمه همه وقت کوشیده ام که این نتیجه را حاصل کنم امّا اینکه کامیاب شده ام یا نشده ام حکمش باخوانندگان است . بعقیدهٔ خود اینجانب اگر کامیاب شده باشم یکی از نشانیهایش این خواهد بود که خوانندگانی که از افکار دانشمندان پیشین ما آگاهند برخواهند خوردباینکه بسیاری ازتحقیقاتی که دراین کتاب مطالعه‌میشود حکماوعرفای ما بوجوهی دانسته و گفته اند . توجه باین نکته برای ما چه نتیجه باید داشته باشد ؟ آیا مقام دانشمندان‌مارا

مقدمه

علم وحکمت پس از آنکه درمشرق‌زمین نشوونما کرد ومراحلی پیمود. درضمن سیر خود در کشورهای مختلف درحدود دوهزارو پانصد سال پیش ازاین بیونانیان رسید که گروهی‌ازایشان درآسیای صغیر بودند وجمعی هم درناحیهٔ سکنی‌داشتند که امروزه آنرا یونان میخوانیم.

در نزد یونانیان نیزعلم وحکمت سیرتکاملی کرده ودر سدهٔ چهارم پیش از میلاد بمنتهای رونق‌خود رسید وتا سدهٔ ششم بعد از میلاد چه در یونان وچه در کشورهای زیردست رومیان رواج وشیوع داشت.

در این مدت در مشرق زمین یعنی در ایران و هندوستان دانش طلبی چه صورت داشته و دانشمندان ما در چه حال و کار بودند مبحثی جداگانه است وموضوع گفتگوی این کتاب که راجع بسیر حکمت‌در اروپا میباشد نیست.

در سدهٔ ششم میلادی امپراطور های روم بساط حوزهٔ علمیه را در قلمرو خود بر چیدند و غلبهٔ اقوام وحشی در اروپا از سدهٔ پنجم ببعد، واستیلای قوم عرب بر ممالك روم وایران از سدهٔ هفتم، خاموشی چراغ علم و حکمت را بکمال رسانید. اما این دورهٔ تاریکی چندان دراز نشد و از سدهٔ هشتم میلادی نخست در کشور های اسلامی و سپس در اروپا دوباره بساط بحث وتحقیق علمی گسترده شد ولی همچنانکه در ممالك

کاملاً مطابق با گفته های ایشان است و از خود نـه چیزی افزوده ایم نه تحریف وتغییری بمطالب داده ایم.

برای مزید فایده چندین فهرست بآخر کتاب ملحق ساخته ایم ازجمله دوفهرست ازلغات واصطلاحات فلسفی است یکی ازفرانسه بفارسی ودیگری ازفارسی بفرانسه، اما باید خاطرنشان کنیم که فهرست لغات فرانسه محدود است بالفاظی که درحواشی کتاب مذکور شده وفهرست لغات فارسی فقط شامل مهمترین اصطلاحات حکمت است که دراین کتاب آمده است ولیکن هیچکدام ازاین دوفهرست فرهنگ کاملی ازاصطلاحات فلسفی نیست و نسبت بهمان لغاتی هم که مذکور شده تمام نمیباشد یك لفظ فارسی برحسب مناسبت بچندین لفظ فرانسه باید ترجمه شود وهمچنین الفاظ فرانسوی درهرجا بوجهی باید بفارسی درآید و توضیح این فقرات باید با شرح وبسط تمام بیان شود وتصنیفی جداگانه ومخصوص و مفصل لازم دارد.

فروردین ۱۳۱۸

محمد علی فروغی

واقعی مستعد شده بودند و در سدهٔ شانزدهم میلادی در اروپای غربی و مرکزی جنب وجوشی در گرفت که معروف به رنسانس[1] یعنی تجدید حیات علمی و ادبی میباشد و مجملی از این احوال و موجبات آنرا نیز در جلد اول سیر حکمت بیان کرده ایم و برای یاد آوری و مزید توضیح گوئیم:

حکمت یا فلسفه در نزد قدما پس از آنکه مدون گردید منشعب بود بحکمت نظری و حکمت عملی. حکمت نظری مشتمل بود بر الهیات یاحکمت علیا یا فلسفهٔ اولی، وریاضیات یا حکمت وسطی، وطبیعات یا حکمت سفلی. و حکمت عملی مشتمل بود بر سیاست مدن و اخلاق وتدبیر منزل و آنچه بالاختصاص آنرا علم میگفتند همان حکمت نظری بود که در مقدمهٔ آن علوم ادبی ومنطق را نیز تحصیل میکردند واصول و اساس حکمت در اروپا تا سدهٔ شانزدهم و در نزد ما تا چندی پیش همان تعلیماتی بود که از یونانیان خاصه سقراط و افلاطون و بالاخص از ارسطو برای ملل متمدن بارث رسیده بود ومحققان اروپا آن تعلیمات را با اساس دیانت مسیحی تطبیق و فلسفهٔ اسکولاستیك را برای تقویت عقاید عیسوی تأسیس کرده بودند، و کسانیکه نظرخود را از آن دائره محدود وسعت داده و بجستجو های تازه دست برده بودند بسیار اندك بودند وتحقیقات ایشان یامحل اعتنا نگردیده یا اگر توجهی بآن شده بود بصورت مخالفت و مجادله و حتی تکفیر و زجر و منع و حبس و اعدام صاحب آن تحقیقات بود زیرا که آنزمان در نزد اهل علم اروپا گفتهٔ

---

(۱) Renaissance

اسلامی مدارس و حوزه های علمی تقریباً همه مربوط بدستگاه دیانت بود در اروپا هم تعلیم و تعلم تنها در دیر ها وصومعه های مسیحی بعمل میآمد، جز اینکه در ممالك اسلامی کاروان علم بسرعت پیش رفت و چنانکه بر اهل آگاهی معلوم است درظرف سیصدچهارصدسال باوج کمال رسید ولی در اروپا سیرش در آغاز آرامتر بود تا اینکه در سدهٔ یازدهم مجالس درس و بحث رو بگرمی گذاشت و در سدهٔ دوازدهم کم کم تأسیس حوزه های علمی‌حسابی مستقل بنام اونیورسیته [۱] یعنی جامعهٔ طلاب و مدرسان که ما بتازگی دانشگاه اصطلاح کرده ایم آغاز شد. نخستین اونیورسته‌های مهم در فرانسه وانگلیس وپس ازآن درایطالیا واسپانیا وآلمان تشکیل گردید و آنها درحمایت پاپ و پادشاهان دارای مزایا واستقلال شدند ولیکن منظور اصلی از وجود اونیورسیته‌ها تربیت و تهیهٔ علمای دین بود و تعلیمات آنها منحصر بعلوم مربوط بزبان لاتین ومعلوماتیکه بتوسط دانشمندان اسلامی از یونانیان دریافته بودند و آن تعلیمات آنسان که‌درقرون‌وسطی مقررشده‌بود معروف‌باسکولاستیك [۲] میباشد واین جمله را در جلد اول این کتاب باجمال و بقدر کفایت شرح داده ایم.

نتیجه اینکه در سدهٔ چهاردهم و پانزدهم یعنی درست مقارن اوقاتیکه ایران وممالك دیگر اسلامی میدان ترکتازی مغول و اقوام دیگر مانندایشان گردیده وحیات تمدنی آنها سکته ولطمهٔ دید که هنوز از زیر آن‌صدمه. کمر راست نکرده است اروپائیان برای نهضت علمی

---

(۱) Université (۲) Scolastique

دارند وعالم سفلی عالم عناصر چهار گانه است یعنی کرهٔ خاك که آب و هوا و آتش بران احاطه کرده اند، و کلیه جهان بر گرد مرکز زمین میچرخد و ازاینرو جهات صورت میگیرد یعنی فلك الافلاك جهت بالا را میسازد و مخالف او که بجانب مرکز زمین است زیر میباشد و اجسام عنصری هر یك مکان طبیعی دارند، مکان طبیعی خاك درمرکزوزیرهمه است و پس از آن مکان آب است آنگاه مکان هوا و روی آن مکان آتش است و این اجسام عنصری هر وقت در مکان طبیعی خود باشند ساکتند و چون ازمکان طبیعی بیرون باشند برای رسیدن بمکان‌طبیعی حرکت میکنند، یعنی آب و خاك بزیرمیروند وهوا وآتش بالا و همین امر منشأسبکی وسنگینی آنهاست واین حرکات اجسام عنصری حرکت مستقیمند و نهایت دارند، نهایت زیرین آنها مرکز زمین است و نهایت بالا فلك است و افلاك هم متعددند و منتهی بفلك اعظم میشوند که بر کل جهان احاطه دارد و پس ازآن دیگر چیزی نیست و عدم مطلق است. وعالم سفلی یعنی آنکه اجسام عنصری در آن جا دارند، عالم کون وفساد یعنی تغییر و تبدیل است، وعالم علوی یعنی اجرام آسمانی کون و فساد وتغییروتبدیل ندارند وهرچند جسمند نوع دیگری غیر ازعنصریاتند وخرق والتیام درآنها واقع نمیشود وحرکاتشان مستدیر است و نهایت ندارد.

کلیهٔ علم طبیعی براین اساس گذاشته شده بودولیکن پس‌ازآنکه مرکزیت کرهٔ خاك ووجود افلاك و حرکات آنها بر گرد زمین باطل شد و بواسطهٔ رصد اجرام آسمانی با دوربین ها و وسائل دیگر مسلم

حکمای قدیم مخصوصاً ارسطو که اولیای دین مسیح آنرا مبنای دیانت قرارداده بودند حجت بود و تجاوز از آنرا جایز نمبدانستند .

درسدهٔ شانزدهم میلادی در ایطالیا و انگلیس و فرانسه و آلمان دانشمندانی پیدا شدند که بیرون از اونیورسیته ها بمطالعات علمی پرداختند ودربعضی ازمسائل طبیعی وریاضی مخصوصاً درعلم هیئت وطب سخنهای تازه گفتند و رشتهٔ این تحقیقات بسدهٔ هفدهم نیز کشید و از آن پس بریده نشد . وازخصایص این دوره تشکیل و تأسیس انجمنهای علمی وادبی است در کشور های مهم اروپا که نام بردیم، و آنها در آغاز مجالس و محافل خصوصی بودند که فضلا برای استفاده و تمتع شخصی خود آنجا گرد میآمدند و کم کم منتهی گردید باینکه صورت رسمیت بیابد ودولت از آنها تقویت نماید و مدد حالی و مالی بآن مجامع برساند وسر انجام بعضی از آنها بنام آکادمی یا انجمن علمی در ردیف تأسیسات دولتی قرار گرفتند ودنبالهٔ اینکار تا کنون کشیده است .

مهم ترین امری که درسدهٔ شانزدهم وهفدهم سبب انقلاب افکار اروپائیان گردید، باطل شدن هیئت بطلمیوسی ومسلم گردیدن مرکزیت خورشید وحرکات وضعی وانتقالی زمین و سیارات دیگر بود که بکسره تصور دانشمندان را ازچگونگی هیئت عالم دیگر گون کرد واین فقره ناچار اساس علم طبیعی را نیز منقلب ساخت زیرا که بنیاد علم طبیعی قدیم چنانکه ارسطو مدون ومرتب کرده بود بر این بود که زمین در میان عالم جا دارد ومرکز او مرکز جهانست و کلیهٔ عالم دوقسمت است علوی و سفلی . عالم علوی اجرام آسمانی است که در افلاك قرار

دارند وعالم سفلی عالم عناصر چهار گانه است یعنی کرهٔ خاك که آب و هوا و آتش بران احاطه کرده اند، و کلیه جهان بر گرد مرکز زمین میچرخد و ازاینرو جهات صورت میگیرد یعنی فلك الافلاك جهت بالا را میسازد و مخالف او که بجانب مرکز زمین است زیر میباشد و اجسام عنصری هر یك مکان طبیعی دارند، مکان طبیعی خاك درمرکزوزیر همه است و پس از آن مکان آب است آنگاه مکان هوا و روی آن مکان آتش است و این اجسام عنصری هر وقت در مکان طبیعی خود باشند ساکتند و چون ازمکان طبیعی بیرون باشند برای رسیدن بمکان طبیعی حرکت میکنند، یعنی آب و خاك بزیر میروند وهوا وآتش بالا و همین امر منشأ سبکی وسنگینی آنهاست واین حرکات اجسام عنصری حرکت مستقیمند و نهایت دارند، نهایت زیرین آنها مرکز زمین است و نهایت بالا فلك است و افلاك هم متعددند و منتهی بفلك اعظم میشوند که بر کل جهان احاطه دارد و پس از آن دیگر چیزی نیست و عدم مطلق است. وعالم سفلی یعنی آنکه اجسام عنصری در آن جا دارند، عالم کون وفساد یعنی تغییر وتبدیل است، وعالم علوی یعنی اجرام آسمانی کون و فساد وتغییرو تبدیل ندارند وهرچند جسمند نوع دیگری غیر ازعنصر یاتند وخرق والتیام درآنها واقع نمیشود وحرکاتشان مستدیر است و نهایت ندارد.

کلیهٔ علم طبیعی براین اساس گذاشته شده بودولیکن پس ازآنکه مرکزیت کرهٔ خاك ووجود افلاك و حرکات آنها بر گرد زمین باطل شد و بواسطهٔ رصد اجرام آسمانی با دوربین ها و وسائل دیگر مسلم

حکمای قدیم مخصوصاً ارسطو که اولیای دین مسیح آنرا مبنای دیانت قرارداده بودند حجت بود و تجاوز از آنرا جایز نمیدانستند .

درسدهٔ شانزدهم میلادی در ایطالیا و انگلیس و فرانسه و آلمان دانشمندانی پیدا شدند که بیرون از اونیورسیته ها بمطالعات علمی پرداختند ودر بعضی ازمسائل طبیعی وریاضی مخصوصاً درعلم هیئت وطب سخنهای تازه گفتند و رشتهٔ این تحقیقات بسدهٔ هفدهم نیز کشید و از آن پس بریده نشد . واز خصایص این دوره تشکیل و تأسیس انجمنهای علمی وادبی است در کشور های مهم اروپا که نام بردیم، و آنها در آغاز مجالس و محافل خصوصی بودند که فضلا برای استفاده و تمتع شخصی خود آنجا گرد میآمدند و کم کم منتهی گردید باینکه صورت رسمیت بیابد ودولت از آنها تقویت نماید و مدد حالی و مالی بآن مجامع برساند وسر انجام بعضی از آنها بنام آکادمی یا انجمن علمی در ردیف تأسیسات دولتی قرار گرفتند ودنبالهٔ اینکار تا کنون کشیده است .

مهم ترین امری که درسدهٔ شانزدهم وهفدهم سبب انقلاب افکار اروپائیان گردید، باطل شدن هیئت بطلمیوسی ومسلم گردیدن مرکزیت خورشید وحرکات وضعی وانتقالی زمین و سیارات دیگر بود که بکسره تصور دانشمندان را ازچگونگی هیئت عالم دیگر گون کرد واین فقره ناچار اساس علم طبیعی را نیز منقلب ساخت زیرا که بنیاد علم طبیعی قدیم چنانکه ارسطو مدون ومرتب کرده بود بر این بود که زمین در میان عالم جا دارد ومرکز او مرکز جهانست و کلیهٔ عالم دوقسمت است علوی و سفلی . عالم علوی اجرام آسمانی است که در افلاك قرار

که در بعضی ازمسائل طبیعی کرد،بنیاد فلسفهٔ سفلی یعنی طبیعیات را یکسره دیگر گون ساخت واین جمله را در جلد اول سیر حکمت بقدر کفایت باز نموده ایم .

پس از آنکه فرنسیس بیکن انگلیسی ودکارت فرانسوی قلعه و حصاری را که در قرون وسطی برای محدود و محبوس کردن ذهن و عقل انسان ساخته شده بود خراب کردند در سدهٔ هفدهم و قرون ما بعد صاحبان ذوق بدستور آنان وبه پیروی از عملیات« کپرنیك، و گالیله و کپلروهاروه»ودانشمندان دیگر از آن قبیل بتحقیقات علمی افتادند و بزودی دامنهٔ آن تحقیقات وسعت یافت تا بحالت حالیه رسیده و از این پس نیز نمیدانیم بکجا خواهد رسید .

نتیجه اینکه،جمیع شعب حکمت عملی و نظری و اصول و فروع آنها هریك بسط وپهنای فوق العاده پیدا کرد که دیگر ممکن نیست کلیهٔ معلومات نوع بشر را مجموعهٔ واحدی بنام حکمت یا فلسفه قرار دهند وهریك از آنها دامنهٔ عریض وطویلی دریافت که بضرورت منقسم بقسمتها وشعبه های فراوان گردید، چنانکه امروزه احاطه بهیچیك از آنها برای یك نفر هر قدر با همت و با استعداد باشد میسر نمیشود . سابق برین معلومات بقدری بود که اشخاصی مانند ابوعلی سینا وخواجه نصیر وامثال ایشان نه تنها بر کلیهٔ حکمت میتوانستند احاطه یابند بلکه میتوانستند جامع معقول و منقول شوند، یعنی در علم ادب و علم دین نیز زبردست واستاد باشند ولیکن امروز دریای علم چنان پهناور شده که نه همین جامع و معقول ومنقول شدن ممتنع است بلکه در شعبه های

گردید که آنها هم اجسام عناصری هستند وخرق و التیام دارند و حرکاتشان مستدیر نیست بلکه بیضی است و حکایت مکان طبیعی و حرکات طبیعی هم ازمیان رفت تقریباً همهٔ اصول علم طبیعی و هیئت قدیم بهم خورد و اهل تحقیق ناچار شدند روش خود را بر گردانند ضمناً متوجه گردیدند که برای پی بردن باسرار خلقت بهتر آنست که بجای خیال بافتن بمشاهدهٔ امور بپردازند و بتجربه ومعاینه، چگونگی آثار طبیعت را معلوم سازند و تحقیقات «فرنسیس بیکن» انگلیسی بخوبی آشکار کرد که ترتیب قیاسات منطقی که فقط مبتنی برمقدمات ذهنی باشد، معلومات تازه‌بدست نمیدهد و باید روش تحقیق علمی را تغییر داد و بتجربه و مشاهده و استقرا و استقصا مواد و مقدمات برای قیاسات برهانی فراهم نمود ومقارن اینحال «دکارت» فرانسوی شجاعت و استقلال فکر عجیبی نشان داده بنیان فلسفه را دیگر گون نمود و این راه را باز کرد که گفته های پیشین را حجت نشناسندو کنار بگذارند و هر کس بعقل خود رجوع کند و اساس و بنیادی برای فکر خود بجوید، و از جمله خود اوپس از صرف نظر کردن از کلیهٔ حکمت قدیم فلسفهٔ جدیدی تأسیس کرد، بجای منطق ارسطو قواعدی برای کشف معلومات اختیار نمود و در همهٔ رشته های حکمت و فلسفه بشیوهٔ بدیعی وارد شده اصولی اتخاذ کرد. مابعدالطبیعه یعنی فلسفهٔ علیا را بسیار خلاصه کرده محدود نمود باثبات وجود نفس انسانی وعالم جسمانی و ذات باری، و در فلسفهٔ وسطی یعنی ریاضیات بواسطهٔ اختراع هندسهٔ تحلیلی و ترقیاتی که بعلم جبر ومقابله داد فتح باب بزرگی نمود، وگذشته از کشفیات تازه

با یکدیگر بدست میآید.

با آنکه حکمت وفلسفه امروز، بمعنی مجموع معلومات بشری گفته نمیشود ومحدود بتحقیقات معینی است همین قسمت نیز در ظرف سیصد سال گذشته در نزد اروپائیان موضوع مباحثات فراوان گردیده ودانشمندان بزرك در آن وارد شده و تحقیقات گرانبها نموده اند که آگاهی بر آنها بی اندازه سودمند بلکه برای توسعهٔ ذهن واساس داشتن فکر متفکّران واجب است.

بنابراین در بیان سیر حکمت در اروپا از سدهٔ هفدهم ببعد، تاریخ سیر علومی را که ازقلمرو فلسفه بیرون رفته ومستقل شده اند (یعنی طبیعیات و ریاضیات) ناچار کنار میگذاریم و فقط بسیر افکار در آنچه امروز حکمت خوانده میشود میپردازیم، جز اینکه همین قسمت هم با علوم دیگر و ترقیاتی که در آنها روی میدهد ارتباط تام دارد و طبعا در ضمن حکایت سیر حکمت گاه گاه مجبور میشویم بآن فقرات نیز اشاره کنیم و کسانیکه بخواهند از این کتاب بخوبی بهره مند شوند البته از علوم جدید نباید بکلی بیخبر باشند.

و نیز باید دانست که در مغرب زمین درظرف این مدت کسانیکه اهل معرفت بوده و بوجهی از وجوه در معارف تحقیقات نموده اند بسیارند و ما اگر بخواهیم همهٔ آنها را نام ببریم ومعرفی کنیم و خوانندگانرا از تحقیقاتشان آگاه سازیم رشتهٔ سخن دراز میشود و مجلدات بسیار برای آن باید مدون گردد بنابراین بذکر حکمای بزرك که افکار ایشان اهمیت کلی دارد وبرای دانش طلبان راههای تازه باز نموده و در عقاید

سیر حکمت در اروپا

حکمت هم که وارد شویم از ریاضیات و طبیعیات و سیاسیات و غیرها در هیچیك از آنها بتنهائی یکنفر نمیتواند احاطهٔ کامل بیابد و هریك بچندین رشته تقسیم شده که هر کس بخواهد دریك رشته از آن رشته‌ها استاد شود، عمری دراز باید بالاختصاص مصروف آن نماید و با اینهمه هنوز معلومات نوع بشر بجائی نرسیده و دانشمند واقعی آنست که بداند که چیزی نمیداند وفقط در راه تحصیل علم قدم میزند تا سرانجام آیا نوع بشر بتواند بکشف و درك حقیقت نایل شود یا نه و اگر بتواند چه وقت خواهد بود.

بنابراین آنچه امروز حکمت یا فلسفه میگویند بکلی غیر از آنست که پیش از اینها میگفتند. طبیعیات و ریاضیات و اصول و فروع آنها هر کدام چندین شعبه شده وهر شعبه علمی وفنی جداگانه است. حکمت عملی نیز همین حال را پیدا کرده است واکنون حکمت یا فلسفه بدو معنی گفته میشود. یکی هر تحقیقی در امور عالم که محقق در آن بنظر کلی وعمومی بنگرد و برای مصالح دنیوی یا اخروی و مادی یا معنوی عبرتی حاصل کند و نتیجه بگیرد و باین معنی حکمت یا فلسفه جولانگاه فکر همه صاحبنظران است وفن مخصوصی بشمار نمیرود ومنظور نظر ما نیست، آنچه منظور نظر ما و موضوع بحث این کتابست معنی دیگر اختصاصی حکمت است وآن تحقیقاتی است که در بارهٔ نفس انسان و فکر وحس وشعور و طبع او بعمل آید و چگونگی تحصیل علم واصول ومبانی اخلاق وچگونگی عالم خلقت ومناسبات مخلوق با خالق واحکام کلی که در آن مسائل بواسطهٔ گرد آمدن معلومات پراکنده ومقایسهٔ آنها

فصل اول

حکمای فرانسه درسدهٔ هفدهم

درسدهٔ هفدهم در فرانسه محققان بیشتر نظر بدکارت دارند، یااز او پیروی میکنند که این جماعت را کارتزین [۱] میگویند. یادر تحقیقات او بحث و گفتگو از رد وقبول مینمایند، و در هر حال فلسفهٔ مهم بدیعی نساخته اند که ما لازم بدانیم خود را بگفتگوی آن مشغول بداریم و تنها از دو نفر نام میبریم که هر یك ازجهتی قابل توجه میباشند.

پاسکال

نخست بلز پاسکال [۲] است که درسال ۱۶۲۳ زاده ودر ۱۶۶۲ در سی و نه سالگی در گذشته است و او از نادره های روزگاراست. استعدادش برای علم مخصوصاً در ریاضیات چنان بود که در کودکی پیش از آنکه از استاد چیزی بیاموزد وحتی قبل از آنکه اسامی اصطلاحی خطوط و اشکال را بداند چندین قضیه از قضایای هندسه اقلیدسی را از پیش خود کشف کرد و هم در جوانی رسالهٔ در مشکلات علم هندسه و حساب نوشت و آلت مخصوصی اختراع کرد که اهل محاسبه رااز استعمال قلم و کاغذ وعملیات جمع وتفریق بی نیاز ساخت [۳] در تأسیس محاسبهٔ مقادیر بی نهایت خرد [۴] وهمچنین محاسبهٔ احتمالات [۵] که امروزاز

Machine à calculer (۳) - Blaise Pascal (۲) - Cartésiens (۱)

Calcul des probabilités (۵) - Calcul infinitésimal (٤)

دانشمندان تأثیر عمیق بخشیده است اکتفا میکنیم و زبده و لبّ فلسفهٔ جدید را بدست میدهیم.

پس گوئیم از سدهٔ هفدهم ببعد در اروپا دیده میشود که نه تنها کسانی درفنون خاص کنجکاویهای دقیق میکنندو اکتشافات‌واختراعات بدیع دارندبلکه‌صاحبنظرانی‌می‌بینیم که‌درفلسفه بمعنائی که اشاره کرده ایم نیز تحقیقات عمیق مینمایند و هرروز دری از معرفت بروی اهل دل میگشایند. البته چنانکه پیش از اینهم گفته ایم هیچ حکیمی تا کنون فلسفهٔ تمامی نیاورده است که حقیقت را بدرستی بنماید ولیکن اینقدر هست که دانشمندانی که معرفی خواهیم کرد مانند پیشینیان نظر خود را محدود بگفته های قدما نساخته ودرشاهراهی که بیکن‌و دکارت گشوده اند قدم زده و هریك از ایشان‌با استفاده از تحقیقات سابقین‌برای کشف حقیقت شخصاً کوششی بسزا نموده وروزنهٔباز کرده و برحسب‌فهم وذوق خود پردهٔ از پرده هارا که حجاب بینش انسان است دریده، و هر چند چنین مینمایند که این راه را نهایت صورت نمیتوان بست مسافتی از راه را پیموده اند.

فیلسوفان‌بزرك‌درین‌سیصد سال گذشته بجز معدودی همه‌فرانسوی وانگلیسی‌وآلمانی بوده اند و اینك از فرانسویان آغاز میکنیم.

نیست خواه از سوی بزرگی باشد خواه از سوی خردی . توانائی انسان تنها بدریافت اموری است که میانهٔ خردی و بزرگی است چنانکه وجود خود او نیز در میانهٔ این دو نهایت است ، نسبت بعدم (یعنی نهایت خردی) کل است و نسبت بکل عدم است وعلم انسان نه بر مبدأ و آغاز است و نه بر مآل و انجام پس علم حقیقی برای انسان میسر نیست و فقط امور متوسط را در مییابد و هم در پیش و هم در پس دریائی بی پایان از نادانی بر او احاطه دارد بقول شاعر ایرانی « اول و آخر این کهنه کتاب افتاده است »

در بیان فلسفهٔ دکارت نمودار ساختیم که آن فیلسوف در سیر درونی که در امورعالم کرد گذشته از ذات باری دو قسم وجود را محقق یافت یکی وجود جسمانی که حقیقتش بعد است ، دیگری وجود روحانی که حقیقتش تعقل است . پاسکال نیزاین معنی را معتقد است با این خصوصیت که وجود جسمانی را در جنب وجود روحانی بکلی ناچیز میخواند و انسان را که از جهت جسمانیت حقیر و فقیر و صغیر است از جهت عقل و روحانیت بزرگ میشمارد چنانکه میگوید « انسان گیاهی بیش نیست و ناتوان ترین موجودات طبیعت است اما گیاهی است که عقل دارد . برای تباه کردن او لازم نیست کلیهٔ جهان دست بهم دهند یك بخار ویك قطره آب برای کشتن اوبس است، اما اگر سراسرجهان کمر بر هلاك او ببندند باز او شریفتر از آنست که بهلاك او کمر بسته است چون اومیداند که میمیردوجهان که براوچیره میشود ادراك توانائی خود را ندارد .»

شعب مهم علوم ریاضی است و محاسبهٔ علمی را بکلی منقلب ساخته و قدرت اهل علم را بر امر حساب فوق‌العاده بالا برده است پاسکال مدخلیت تام داشته است. درطبیعیات نیز مجهولات چند معلوم نموده و از جمله بنیاد علم فشار مایعات و بخارات را گذاشته و وزن داشتن هوا و کاهش و افزایش آن و امکان خالی شدن ظرف مسدود را از هوا بتجربه‌وعمل معلوم کرده است.

درحکمت در آغاز پاسکال پیرو دکارت بود و در اینکه در علم قول کسی را حجت نباید شمرد و خود باید بحقایق پی برد کاملا با او موافق است، اما بزودی طبعش متمایل بمباحثات دینی شد چنانکه دو اثر مهم ادبی که از او باقی مانده‌است یکی مشاجره استدریکی‌از اختلافات مذهبی که میان عیسویان روی داده بود (۱) و دیگری که بصورت اندیشه های پریشان درحال مسوده استو عمرش وفا نکرده است باینکه آنها را مدون ومنظم کند در حقانیت دین مسیح است (۲) و اهمیت این آثار امروز بیشتر از جهت حسن عبارت وسخن پردازی است و پاسکال یکی از نخستین نویسندگان فرانسه شمرده میشود که نوشته هایش سرمشق نویسندگی و بلاغت‌شده‌است.

پاسکال عالمرا نامتناهی وبیکران‌میداندودراین باب بیان‌شیوائی داردوازجمله‌عبارات‌معروفش اینست که « جهان کره ایست که‌مرکزش همه‌جاست ومحیطش هیچ جا نیست » و بی کرانی تنها از سوی بزرگی نیست از سوی خردی نیز بیکران است (۳) وانسان بدرك بی کرانی‌توانا

(۱) Lettres provinciales (۲) Les Pensées

(۳) Les deux infnis: l'infiniment grand et l'infiniment petit

تصنیف در مباحث حکمتی کاری نکرده و در سال ۱۷۱۵ در هفتاد و هفت سالگی در گذشته است.

«مالبرانش» نیز از حکمای فرانسه است که در نویسندگی مقامی بلند دارد. تصنیفهای او متعدد است نخستین تصنیف مهم نامی او آنست که «جستجوی حقیقت» (۱) نام دارد و مصنفات مهم دیگرش یکی موسوم است به «تفکرات مسیحی» (۲) و یکی «گفتگو در ما بعد الطبیعه» (۳) و یکی «رسالهٔ در اخلاق.»

آراء فلسفی مالبرانش اساساً و بطور کلی از دکارت گرفته شده و او یکی از دانشمندانی است که روش دکارت و عقاید او را در منطق و ریاضیات و طبیعیات ترویج و توضیح نموده است و در ما بعدالطبیعه بیش از دکارت به اگوستین یعنی درواقع بافلاطون نزدیك شده و به مثل افلاطونی بدرستی معتقد است تا آنجا که او را افلاطون مسیحی لقب داده اند.

نخستین تصنیف مهم او که «جستجوی حقیقت» نام دارد درواقع شرح و توضیحی است از بیان دکارت بر نا معتبر بودن ادراکات و خطا های انسان درعلم وفهم خود و تحقیق در آنچه میتوان بآن یقین نمود و روشی که میتوان از آنراه بعلم رسید وخلاصه وماحصل آن کتاب اینست:

علت اصلی خطا کردن انسان اینست که روح وعقل او گرفتار تن شده است و بواسطهٔ تن دارای قوهٔ احساس و تخیل و همچنین تمایلات و نفسانیات گردیده و در فهم و تعقل او تن مداخله یافته و از همهٔ این راهها برای او خطاها و اشتباهها دست میدهد.

---

(۱) De la recherche de la vérité

(۲) Méditations chrétiennes

(۳) Entretiens sur la Métaphysique

پاسکال امر دیگری را قائل است که هم برتر از عقل است و هم بر تر از جسم است و آن محبت [۱] است و بخششی است آلهی و محبت حقیقی آنست که بذات باری تعلق میگیرد چه مهری که بدیگران تعلق یابد بذات نیست بلکه بصفات است که امور عارضی میباشند، و پاسکال درباب محبت که آنرا برتر از همه موجودات میداند عبارت زیبا نوشته است

بنابراینکه پاسکال محبت را برتر ازعقل میداند بنیادعلم واعتقادرا براشراق قلبی قرارمیدهد ومیگوید : «بوجودخدا دل [۲] گواهی میدهد نه عقل، و ایمان از این راه بدست میآید » و نیزمیگوید : « دل دلایلی دارد که عقل را بآن دسترس نیست . »

پس اگر پاسکال را از حکما بشماریم باید او را عارف بخوانیم چون در آلهیات پای استدلالیان را چوبین میداند وفلسفه را بیحاصل میانگارد و شك نیست که توجه او در معرفت بکار دل یعنی باشراق نظری بسیار بلندست و دربن زمان مورد اعتنای تام میباشد اما معاصران او این اعتنا رانداشتند واورا ازحکما نپنداشتند وحق اینست که پاسکال در علوم ریاضی وطبیعی وهمچنین درنویسندگی از اشخاص درجه اول است اما ازفلاسفه بشمار نمیآید .

مالبرانش

نیکلا مالبرانش [۳] درسال ۱۶۳۸ درپاریس بدنیا آمده پس از اتمام تحصیل درصنف کشیشان داخل شده و سپس از خواندن کتابهای دکارت بحکمت دلبستگی یافته و تا پایان عمر جز مطالعه و تألیف و

(۱) La charité - (۲) میان ما دل را غالباً بمعنی عقل میگیرند ولیکن اروپائیان عموماً دل را موضع عواطف واحوال نفسانی میگویند .

(۳) Nicolas Malebranche

بیشتر انسانرا بخطامیاندازند.

خود قوهٔ فهم نیز بواسطهٔ محدود بودنش امور را بر انسان مشتبه میسازد ومخصوصاً غفلت انسان ازمحدود بودن فهم‌خود و گمانش براینکه میتواند بعلم خویش برامور عالم احاطه‌بیابد او را بطمع‌میاندازد و گمراه می کند.

پس ازآنکه موجبات‌مختلف خطا و گمراهی را در ضمن پنج‌باب بتفصیل شرح داد درباب آخر روش درك حقیقت را بیان میکند واینکه از حواس وقوهٔ تخیل و تمایلات و نفسانیات چه استفاده ها میتوان کرد، وشش قاعده برای جستجوی حقیقت بدست میدهد که آنها هم ازدکارت اقتباس شده و خلاصه اش اینست که طرح مسئله را باید روشن نمود و اگر بیواسطه حل شدنی نباشد وسایط‌مشترك‌را بایدبدرستی بدست‌آورد وحشو وزواید را باید کنار گذاشت‌ومطالب را باید خلاصه‌ومرتب کرد وترکیباتی که از معلومات ساخته میشود باید محل تأمل قرار دادو بیکدیگر سنجید وچیزهای بیفایده را حذف نمود.

مالبرانش درریاضیات وطبیعیات تحقیقات تازه ندارد و بآنچه از دکارت‌دریافته اکتفا کرده است‌ولیکن برخلاف دکارت‌درما بعدالطبیعه بتفصیل وارد شده اصول تعلیمات دکارت را در آن مبحث اختیار نموده ولیکن در بعضی مسائل با او مخالفت کرده و از خود نیز رأیها اظهار نموده که بعضی از صاحبنظران دیگر خاصه عرفا و اشراقیان نیز نظیرآن تحقیقات‌را داشته‌اندولیکن‌مالبرانش بصراحت‌بیان کرده‌وبنحومخصوص آنها راموجه ساخته است.

پاسکال که پیش‌ازین باختصار اورا معرفی کرده‌ایم بر دکارت

منشأ خطاهای انسان از حواس اینست که حواس بانسان برای آن داده شده است که وسیلهٔ محافظت تن و ابقای وجود او باشد ولیکن انسان حواس را وسیلهٔ علم پنداشته است. حواس در آن قسمت که وسیلهٔ محافظت تن است درست کار میکند یعنی مناسبات تن را با عالم خارج بخوبی معلوم و محفوظ مینماید اما انسان خطا میکند که نمایشهای حواس را حقیقت اشیاء می پندارد و آنچه بتوسط حواس درك میكند خواص موجودات میانگارد و غافل است که آن نمایشها فقط تصاویری است که در ذهن از حادثات و عوارض جهان نقش میشود و صور نوعیه و عرضهائی که ما برای اشیاء فرض میکنیم (۱) حقیقت ندارد، و همچنین لذت والمی که از تأثیر اشیاء درك میكنیم در حقیقت از آنها نیست احوال نفس خود ماست. حاصل اینکه عوارضی که در نفس خود ما روی میدهد نسبت باشیاء خارج میدهیم و بخطا برای آنها حقیقت فرض میکنیم (۲)

تخیل و توهم نیز مایهٔ بسیاری از خطاهای ماست مثلا از این راه است که شیفتهٔ اشخاص میشویم و گفته های پیشینیان را برای علم خود حجت میشماریم و از دیگران تقلید های بیجا و بیمورد میکنیم.

تمایلات هم در طبع انسان مهر و کین ایجاد میکند و مهر و کین حجاب فهم میشود و آن را مشوب میسازد و نمیگذارد حقیقت امور را بدرستی دریابد.

نفسانیات از تمایلات هم قویتر و تأثیرشان از آنها شدید تر است و

---

(۱) اشاره است بفلسفهٔ ارسطو و پیروان او و حکایت جنس و فصل و نوع و غیر آنها.

(۲) درستی این سخن روز بروز روشنتر میشود و در علوم جدید ثابت و مسلم شده است.

میکند وجود دارد و ما می‌بینیم ادراك امر نا متناهی و بیکران راداریم پس از این فقره دونتیجه میگیریم یکی اینکه امر بیکران وجود دارد دیگر اینکه ماباو پیوستگی داریم زیرا که اگروجود نداشت بعقل ما درنمیآمدو اگرباو پیوسته نبودیم اورا ادراك نمیکردیم وامر بیکران یعنی آنچه کمالش محدود نیست جز ذات باری چه خواهد بود ؟

از این بیان روشن میشود که ذات باری اثبات لازم ندارد ، وجودش بدیهی وعلم انسان بهستی او ضروری است و نفس انسان خدارا مستقیماً وبلاواسطه ادراك میکندومیتوان گفت ذات باری موضع نفوس است چنانکه که فضامکان اجسام است

اما آنچه انسان از مخلوق درك میکند نظر باینکه بآنها پیوستگی حقیقی ندارد وآنهارا بحس وخیال ووهم درمی‌یابد درحقیقت علم نیست و خطای بزرك ماهمین است که گمان میکنیم بر موجودات علم داریم وحال آن که علم برهمان امور تعلق می گیرد که تعقل میکنیم پس آنچه ما بران علم داریم صورتهای موجودات است (آنکه درفلسفهٔ افلاطون مُثل مینامند) و صُوریا مُثل درعلم خدا وجود دارند و نفوس ما آن صور را مستقیماً ادراك نمیکنند بلکه بآنواسطه ادراك میکنند که آنها در علم خداوجود دارند و چون ما ادراك ذات باری را داریم صور موجودات راهم بواسطهٔ او ادراك میکنیم درواقع علم صفت خداست خدارا که میبینیم صوررا می‌بینیم صوررا که می‌بینیم موجودات را درمی‌یابیم والبته مراد ازدیدن تنها بینائی چشم نیست بلکه دیدهٔ دل است یعنی تعقل . اینست بیان اینکه میگویند رأی مالبرانش درباب علم اینست که انسان هرچه می بیند درخدامی بیندخدا را بلاواسطه می‌بیند و مخلوق را بواسطهٔ خدا می‌بیند .

خرده گیری مهمی که کرده بود این بود که باندازهٔ کفایت خدارادر کار جهان دخالت نداده و از او بقدر ضرورت اکتفا نموده است، این خرده را بر مالبرانش نمیتوان گرفت زیرا که او همه چیز را از خدا میداند وغیر از ذات باری مؤثری قائل نیست و برای انسان نیز معتقد است که هم علم و ادراك او از خداست و هم اراده و افعال او و بیان روشن مطلب از این قرار است:

چنانکه دکارت تحقیق کرده است انسان مرکب ازدو جوهر است یکی تن که جسم است یعنی حقیقت آن بعداست دیگری نفس یاروح که حقیقت اوعلم وعقل است وهم چنانکه جسم پذیرندهٔ شکل وحرکت است نفس قابل ادراك (علم) و اراده است (عمل) ، ولیکن برخلاف آن که عامه معتقدند که نفس را مبدأ حرکت جسم میدانند نه جسم درجسم تأثیر دارد نه روح در تن مؤثر است وهرفعلی که درعالم واقع میشود از خداوند است وغیر ازخدا چیزی علت حقیقی معلولات نیست .

بیان آن اینست که روح انسان هرچند بظاهر بتن پیوسته است ولیکن پیوستگی حقیقی واصلی او بخداست اما چون انسان گناهکار شده بتن متوجه گردیده و اتصالش بمبدأ ضعیف شده است پس باید بکوشد که آن اتصال قوت بگیرد وهرچه این پیوستگی بیشتر قوت یابد روشنائی علم بهتر تابش خواهد داشت .

روح (یا نفس یاعقل) نمیتواند ادراك کند مگر آنچه را بااو متحد و پیوسته است وچون بجسم پیوستگی حقیقی ندارد و اتصالش در واقع بخداست فقط وجود خدارا ادراك میکند ودلیلش اینست که انسان معدوم را چنانکه نمیتواند دید تعقل هم نمیتواند کرد و هرچه را انسان تعقل

فصل اول

گفتیم مالبرانش هم‌علم و ادراك انسانرا از خدا میداند هم‌اراده و افعال اورا و مطلب اول را بیان کردیم بیان مطلب دوم هم اینست که بقول مالبرانش جسم‌درجسم تأثیر و فعل نمیکند و روح وجسم‌هم بطریق اولی در یکدیگر تأثیر ندارندچون از جنس یکدیگر نیستند پس‌مؤثر حقیقی در هرچیز و هرامر خداست و او علت ذاتی و حقیقی میباشد. ازمخلوق هر فعل وتأثیری دیده میشود اوعلت ذاتی‌آن نیست بلکه علت عرضی‌است شرط وآلت یاسبب است نه‌علت. تأثیراتی که از مخلوقات در یکدیگر می‌بینیم حکایت علت ومعلول نیست مقارنهٔ امور است مثلا اینکه می‌بینیم جسمی بجسمی بر میخورد و آنرا بحرکت میآورد این ظاهر امر است محرك حقیقی خداست ، برخوردن جسم بجسم‌سبب شده‌است برای‌فعل خداوند . بعبارت‌دیگرچنانکه دکارت معتقدبود(۱) ذات پروردگار دائماً درکار خلقت است نه اینست که چیزی راکه يك بار خلق کرد آن چیز بخودی‌خود موجود بماند ، باصلاح‌حکمای ماهم علت محدث است هم علت مبقی پس خداوند پیوسته در کار ایجاد موجودات است وهرجسمی‌را که وجود می‌دهد در مکانی ایجاد میکند پس اگر يك جسم‌را همواره در يك مكان موجود بدارد آن جسم‌ساکن است واگر درمکانهای چندابجاد کند متحرك خواهدبود ونیزوقتیکه خورشید میدمد وروشنی میدهد روشنی‌دادن از خداست دمیدن خورشید سبب‌میشود وموقع میدهد برای‌روشنی‌بخشیدن خداوند ، وهمچنین‌است تحریك نفس نسبت‌باعضاءِ بدن که‌فعل از خداست و ارادهٔ نفس‌فقط سبب وموقع فعل خداونداست .

---

(۱) رجوع کنید بجلد اول کتاب سیرحکمت صفحه ۱۸۷ چاپ دوم .

اینکه انسان هر چه‌می‌بیند‌در‌خدامی‌بیند‌یکی‌از‌رأیهای اختصاصی مالبرانش‌است (۱) وازاین رأی نکته‌سنجان برخورده‌اند باینکه معنی واقعی این سخن اینست که هرچه هست خداست واین وحدت وجود است وراستی اینست که‌تحقیقات مالبرانش همه‌دلالات بروحدت‌وجود میکند. اما او چون باصول دیانت مسیحی مقیداست از این مذهب ابا و استیحاش دارد واسپینوزا (۲) ازمعاصران خودرا که بصراحت‌وحدت وجودی‌است لعن‌میکند، امامعلوم نیست باعقایدی که‌دارد‌جز باستیحاش وتأکید لفظی براینکه ذات‌باری از مخلوق جداست بچه‌وجه از وحدت وجود تخلص می‌یابد اینقدرهست که علمی که‌برای انسان‌در خداقائل است علم‌برصور کلیه ومعقولاتست و ظاهر اینست که‌علم بر جزئیات را که بحس‌ووهم دست‌میدهد مشمول‌رؤیت‌درخدا نمیسازد وچون میپرسند آیا بُعد (یعنی جسم) را در خدا می‌بینیم یانه میگویند بعد معقول را درخدامی‌بینیم نه‌بعدمحسوس‌را، آنگاه‌ایرادمیکنند که‌اگر بعد معقول‌را در خدا ادراك میکنیم پس خدا بُعد دارد یعنی‌جسم‌است اما مالبرانش این ایراد را ببیانی رد میکند که درست مفهوم نمیشود و سر انجام منتهی میگردد باینکه اطمینان بوجود عالم مادی و محسوسات و جدابودن آنها ازذات‌باری ازاین راه‌است که‌در تورات تصریح شده‌است باینکه‌خداوندآسمان و زمین وموجودات‌دیگر‌جسمانی راآفریده‌است‌و این‌فقره‌جز‌عدیانت‌است‌ویقین‌بدیانت‌امری‌ایمانی‌است‌ودخلی‌بعقل‌ندارد.

دربیان فلسفهٔ این فیلسوف مشابهتهائی که‌میان‌اوومالبرانش است نمایان میشود.

Spinoza (۲) Malebranehc (۱)

اگر فعل همه از خداست آیا گناهکاری انسان هم از خداست؟ مالبرانش میگوید نه. بد کردن و گناه فعل نیست عدم فعل است، فعل آنست که از عقل سر میزند وعقل درعالم ادراك نظام میکند و باید از آن پیروی نماید، مراتب کمال را دریابد و بآن مهر بورزد، اینست فضیلت ودستور اخلاقی که مستلزم آنست که انسان در نظام عالم و مراتب کمال تفکر کند و تفکر دانشمند مانند دعا و نماز است وعبادت اوست (۱).

کتابی که مالبرانش در اخلاق نوشته خواندنی است اما بتفصیل آن نمیپردازیم و از بیان فلسفهٔ آن دانشمند بهمین اندازه اکتفا میکنیم شرح وبسطی هم که در آن دادیم برای این بود که نکته‌سنجان را بفلسفهٔ افلاطون و اگوستین و دکارت و نتایج آنها بهتر متوجه میسازد و بفهم فلسفهٔ اسپینوزا و بعضی حکمای دیگر که پس از این باید بشناسانیم یاری میکند و گر نه مالبرانش با آنکه بسیار خوش‌بیان و صاحب قلم است و نوشته‌هایش براستی خواندنی است از حکمای درجهٔ اول بشمار نمیآید بعلاوه جای تأمل است که او را فیلسوف باید خواند یا متکلم، وحکیم باید گفت یا عارف. بهر جهت رأیهائی که مالبرانش بآن معروف است دوفقره است: یکی آنکه انسان آنچه می بیند درخدای می بیند دیگر اینکه فعل همه ازخداست و آنچه را عادة علت میگویند علت ذاتی نیست بلکه علت عرضی یاسبب است.

حکمای دیگر فرانسه درسدهٔ هفدهم

چنانکه پیش از این گفتیم در میـان فرانسویان در سدهٔ هفدهم

---

(۱) تفکر ساعة خیر من عبادة ستین سنة.

اینست رأی دوم اختصاصی مالبرانش که علت فاعلی ذاتی و مؤثر حقیقی را خدا میداند وچیزهای دیگر را که بنظر می آید علت امورند علت عرضی یا سببی (۱) یا مقارنه یا شرط میخوانند بنابرین قدرت همه از خداست واز مخلوق همه عجز است بیم و امید همه سزاوار خداوند است مخلوق که فقط آلت وسبب اند شایستگی بیم وامید ندارند وهر کس ازغیر خدا بیم وامید داشته باشد مخلوق پرست است.

شگفت اینجاست که مالبرانش با آنکه هر چه فعل است بخدا منسوب میداند و حتی نفس را در تحریك بدن مؤثر واقعی نمی پندارد جبری هم نیست وبرای انسان اختیار قائل است و میگوید مشیت خداوند فقط به کلیات تعلق میگیرد نه بجزئیات ، واینکه دکارت ارادهٔ خداوند را مقید بقیودی ندانسته اشتباه است زیرا می بینیم امور عالم همیشه تحت انتظام است واستثنائی در کار نیست وحال آنکه اگر مشیت مقید بقیودی نبود نظام وقانون مقرر در کار دنیا ممکن نمیشد. خلاصه اینکه مشیت های خداوند کلی است و همان قوانینی است که در امور عالم مقرر فرموده است و ارادهٔ جزئی مخصوص بشر است و هر کس در جزئیات نسبت اراده بآفریدگار بدهد قیاس بنفس کرده است و کار خدا را بکار بشر قیاس کردن (۲) باطل است . هر چند در تورات دیده میشود که رفتار و گفتاری بخدا نسبت داده شده که سزاوار بشر است ولیکن علتش اینست که تورات تنها برای خواص نازل نشده وبرای عوام چاره جز این نیست که بقدر عقولشان سخن گفته شود ولیکن در سخن گفتن حکیمانه در بارهٔ خداوند ازقیاس بکارهای بشری باید دوری جست.

Anthropomorphisme (۲) Cause occasionnelle (۱)

اثر دیگر که در نیمهٔ دوم سدهٔ هفدهم در فرانسه نوشته شده و نمیتوان آنرا مسکوت گذاشت کتابی‌است در منطق که دو نفر از پیروان دکارت باتفاق نوشته‌اند و آن نخستین تصنیفی‌است پس از تحقیقات دکارت که از منطق ارسطو آنچه را سودمند است بکار برده و در این فن تجدّدی بعمل آورده است و آن کتاب هنوز خواندنی است نویسندگانش یکی پیر نیکل[1] و دیگری انتوان ارنو[2] نام داشته و آن هردو از دانشمندان آن عصر بوده‌اند و چون مرتبط بصومعهٔ پورروایال بوده اند کتابشان معروف بمنطق پورروایال[3] میباشد.

لارشفوکو[4] نویسندهٔ کتاب موسوم بکلمات‌قصار[5] ولابرویر[6] صاحب کتاب معروف باخلاق[7] از فیلسوفان شمرده نمیشوند امّا در نویسندگی بلندپایه‌اند و این دو کتاب دو گنجینه از معارف و نکته‌سنجیهای اخلاقی‌است.

آخرین دانشمند فرانسوی درسدهٔ هفدهم که در این مقام سزاوار یاد کردن‌است پیربل[8] است و او از حکمائی نیست که شخصاً فلسفهٔ خاصی آورده باشد و شاید بتوان گفت از فیلسوفان شمرده نمیشود بلکه از فاضلان ومحقّقان‌است و کتاب مهم او « فرهنك تاریخی و تحقیقی »[9] نام دارد و آن براستی گنجینهٔ از تحقیقاتست که همه مسائل علمی‌وفلسفی ودینی‌را بنظر گرفته ورأیهای مختلفی‌را که دانشمندان در آن‌مسائل اظهار کرده‌اند مورد نقّادی قرار داده است که هر کدام چه نقص وضعفی دارند، و روشن

Antoine Arnauld (۲) - Pierre Nicole (۱)

Larochefoucauld (٤) - La Logique du Port - Royal (۳)

Les Caractères (۷) - La Bruyère (٦) - Les Maximes (٥)

Dictionnaire historique et critique (۹) - Pierre Bayle (۸)

گذشته از دکارت و پاسکال ومالبرانش کسیکه درفلسفه مقامی ممتاز و مخصوص بخودداشته باشدنیست. البته دانشمندان در آن قوم بسیار بوده‌اند وبعضی از آنها ازجهاتی کمال اهمیت وبرجستگی را دارند اما در فلسفه مبتکر رأی و نظر مهمی نیستند.

نخستین کسی ازاین گروه که باید یاد کنیم گاساندی[1] نام‌دارد واومعاصر دکارت وچهار پنج سال هم براومقدم بوده است و از کسانی است که درسر نگون کردن فلسفهٔ اسکولاستیك کوشیده است اما اگر با ارسطومخالف بوده با دکارت هم چندان موافقت نداشته واز اشخاصی است که براواعتراضات مفصل کرده است. در مذاق فلسفی بیشتر متمایل به ابیقور و ذیمقراطیس بوده‌است.

دیگر بسوئه[2] کشیش والامقام که‌درسخنوری منبری و فصاحت و بلاغت بی نظیر و حکیم نیز بوده است اما در فلسفه تا آنجا که عقیدهٔ دینی او مقتضی بوده پیروی از دکارت میکرده است. اثری از او که میتوان مرتبط بفلسفه دانست کتابی است در فن منطق ورسالهٔ درمعرفت خدا و نفس‌واین هردو کتاب‌را برای‌تربیت ولیعهد یعنی‌پسرلوئی‌چهاردهم پادشاه فرانسه نوشته است.

یکی‌دیگراز کشیشان فرانسوی‌آنزمان که اونیزمردی بزرگوار ودرسخنوری و نویسندگی وحکمت وعرفان مقامی بلند داشته فنلن[3] است. مصنّفات او بسیاراست‌آنکه بیشترمربوط بفلسفه میباشد کتابی‌است دراثبات ذات باری و صفات او که آنهم برای تربیت نوادهٔ لوئی چهاردهم نگاشته شده است.

---

(1) Gassandi (2) Bossuet (3) Fenelon

فصل دوم

اسپینوزا

بخش اول

شرح زندگانی او

بروخ اسپینوزا(۱) که از حکمای درجهٔ اول اروپاست در اواخر سال ۱۶۳۲ در امستردام(۲) پایتخت هلاند متولّد شده است. پدر و جدّش از یهودیانی بودند که در پایان سدهٔ شانزدهم بسبب تعدّیات کاتولیکهای اسپانیا از آن کشور رخت بیرون کشیده ابتدا به پرتقال و سپس بهلاند مهاجرت کردند. مادرش شش سال پس از زادن او وپدرش در بیست و دو سالگی او در گذشتند و اسپینوزا تقریباً تمام میراث پدر را بخواهر یگانهٔ خود واگذار کرد. تحصیل و تربیتش درمدرسهٔ اختصاصی یهودیان واقع شد امّا بآن اکتفا نکرده ریاضیات و طبیعیات وفلسفه نیز آموخت ومخصوصاً بتعلیمات دکارت آشنا گردیده چون فکری بازداشت نتوانست بتعلیمات ظاهری و رسمی دین یهود مقیّدبماند وتعلیمات عیسوی را بالاتر یافت و اندك اندك رفت و آمدش بحوزهٔ روحانی یهود کم شد. چون همه کس او را جوانی دانشمند یافته بود علمای یهود برای اینکه وهنی بجماعت وارد نیاید بتهدید وتطمیع خواستند اورا برآن دارند که بآداب یهود تظاهر کند امّا او هرچند ازدین اجدادی رسماً بیرون نرفت آن تعهدراهم نکرد بنابراین دره بیست و چهارسالگی مکفّر و ازجامعهٔ یهود اخراج شد. مخالفان آهنك کشتن او را هم کردند اجلش نرسیده

Amsterdam (۲) - Baruch Spinoza (۱)

ساخته است که عقل انسان بسیار محدود و ازدرك حقایق مطلق عاجز است وجز معلومات نسبی نمیتواند دریابد و براهینی که بر اثبات صانع و بقای نفس وجبر واختیار ومبانی اخلاقی ومسائل اساسی دیگر اقامه‌شده هیچیك تمام نیست وهمه کس را قانع نمیسازد، و امور دینی‌را ازامور علمی باید جدا کرد. دردین ایمان‌را باید حاکم قرارداد وبگفتهٔ مقتدایان‌باید عمل نمود و درعلم وحکمت بعقل باید رجوع کرد. اختلافات و منازعاتی که میان فرقه‌های مختلف هست غالباً مبنی‌براغراض و هواهای نفسانی است بسا هست که دراصل‌مطلب متّفقند ولیکن الفاظ وعبارات و شیوهٔ بیان را مختلف ساخته باهم مشاجره میکنند ونمیدانند چه میگویند یا میدانند ولجاج وعناد کرده بتقبیح وتکفیریکدیگر میپردازند. پس افکاروعقاید را باید آزاد گذاشت وازاینجهت متعرض کسی نباید شد.

پیربل از کسانی‌است که در باز کردن چشم و هوش مردم مجاهده کرده وتحقیقاتش درروشن‌ساختن اذهان وافکار تأثیرعمیق بخشیده‌است (درسال ۱۶۴۷ زاده ودر ۱۷۰۷ در گذشته است)

خود برای او وظیفهٔ سالیانه مقرّرداشت آنراهم یکجا نپذیرفت ودویست فلورن را رد کرد که سیصدفلورن برای مدد معاش‌من‌بس‌است. با اینهمه توجه بزرگان نسبت باو مایهٔ سوءظن سیاسی گردید چنانکه صاحبخانه بیمناك شد که مبادا ازغوغای عامه بخانهٔ او آسیبی برسد اسپینوزا گفت آسوده باش که من‌آلایشی‌ندارم وبیگناهیم آشکار است واگر غوغائی برخاست مطمئن‌باش که من‌ازخانه‌بدرآمده‌وازمردم استقبال‌خواهم کرد ومجال نخواهم داد که بخانهٔ تو متعرّض‌شوند.

باری آن دانشمند روزگار را یکسره حکیمانه و درویشانه گذرانید امّا از دیرگاهی بیمار و ظاهراً مسلول بود بسیاری کارهم برناتوانی او افزود و در آغاز سال ۱۶۷۷ درچهل و چهار سالگی راه جهان دیگر پیمود.

اسپینوزا در زندگی خود دو تصنیف منتشرساخت یکی‌رسالهٔ در بیان فلسفهٔ دکارت (۱) که برای یکی از شاگردان خود نوشته دیگری کتابی بنام رسالهٔ آلهیّات و سیاسیّات که در آن عقاید خود را در تفسیر تورات و ترتیب زندگانی اجتماعی مردم بیان کرده بود (۲) امّا این کتاب چون با تعلیمات ظاهری علمای یهود و نصاری سازگار نبود گفتگو بلند کرد و از این رو اسپینوزا دیگر اثری منتشر ننمود ولی همانسال که وفات یافت دوستانش نوشته های اورا چاپ کردند و عمدهٔ آن مصنّفات یکی‌رسالهٔ کوچکی‌است بنام «بهبودی‌عقل» که ناتمام

Les Principes de la Philosophie de Descartes (۱)

Traité Théologico - politique (۲)

بود پس دست بدامن حکومت شدند وازاسترداد تبعیدش کردند بنقاط مختلف رفت و سرانجام در لاهه (۱) پایتخت دوم هلاند اقامت گزید و یکسره بمطالعه و تفکّر در مسائل فلسفی مشغول گردید ضمناً شغل تراشیدن بلور برای عینك ودوربین و ذرّه بین اختیار کرد ودراین صنعت زبردست شد وازاین شغل وتدریس خصوصی که برای طالبان علم میکرد درآمد مختصری داشت وزندگانی محقّری بی‌هوا وهوس بقناعت ولیکن خوش وبی‌دلتنگی وافسردگی میگذرانید. از یکی از خانه داران یك حجره گرفته درآن بسرمیبرد وبسامیشد که چندین روز وهفته درحجره میماند و از خانه بیرون نمیآمد فقط گاهی برای رفع خستگی از کار و مطالعه ونوشت و خواند بحجرهٔ صاحبخانه می‌رفت و چند دقیقه خود را بصحبتهای متفرّق مشغول میکرد کم کم آوازه‌اش پیچید و دوستانی پیدا کرد و دانشمندان با او رفت‌وآمد نمودند و بزرگان خواستار دیدارش شدند، یکی‌ازامرای آلمان مدّرسی‌درحوزهٔ علمیّه شهرخودرا باوپیشنهاد نمود نپذیرفت و گفت یکی‌اینکه تدریس‌مرا ازمطالعات خود بازمیدارد دیگراینکه آزادی فکرمرا ازمن سلب میکند ومجبورمیشوم تعلیمات خودرا تابع‌عقاید مردم زمانه نمایم. بعضی‌ازبزرگان دانش‌پرور خواستند برای او وظیفه مقرر کنند عزّت‌نفسش‌قبول‌نکرد. یکی‌ازارادت کیشانش که فرزند نداشت خواست اموال‌خودرا دروصیّت باو واگذار کند چون آنشخص‌برادرداشت اسپینوزا حاضرنشداورا ازارث‌محروم‌سازد سرانجام آن‌مرد قدردان بموجب وصیّت مبلغ پانصدفلورن (۲) پول‌هلاندی ازمال

---

(۱) La Haye

(۲) Florin این مبلغ درحدود چهل لیره انگلیسی است.

درهمه اقوام وملل دانسته یا ندانسته بوجهی وتااندازهٔ دارای این مذهب بوده‌اند وآن نوعی از وحدت وجوداست(۱). شك نیست که اسپینوزاهم از افلاطون و پیروان او واگوستین ومعتقدان او وهم ازحکمای اسلامی و هم از حکمای یهودی که از مسلمانان اخذ حکمت کرده‌اند (مانند موسی‌بن میمون) وهم از دانشمندان اروپائی قرون وسطی وعصرجدید و هم از دکارت خصوصاً اقتباس بسیار کرده است. با اینهمه وحدت وجود بنحوی که اوبیان کرده وموجّه ساخته چنان‌است که چاره‌نداریم جزاینکه فلسفهٔ اورا مستقل وبدیع بشماریم ودربیان آن ازشرح و بسط چیزی فرونگذاریم.

بسیاری از محقّقان اسپینوزا را از حکمای کارتزین یعنی از پیروان دکارت خوانده‌اند وحتی لایبنیتس(۲) آلمانی گفته‌است فلسفهٔ اسپینوزا همان فلسفهٔ دکارت است که از حدّ اعتدال بیرون رفته است ولی اگر منظور این باشد که اسپینوزا اصحاب اسکولاستیك را رها کرده و روش دکارت را بر گزیده یعنی‌اصول ومبانی اورا درعلم گرفته وحتی‌اصطلاحات او را اختیار کرده ومقولات ده گانه و کلیات پنجگانه را کنار گذاشته و هیولی و صورت وصور جنسیّه و نوعیّه وآن حدیثها راترك نموده وفقط ذات وصفات‌وعوارض‌را موضوع نظرساخته ومحسوسات را بی‌اعتبار دانسته و معقولات را اساس قرار داده است راست است، و نیز باید تصدیق کرد که درفلسفهٔ دکارت‌هم وحدت وجودنهفته وتخمی‌است که‌آنجا کاشته شده‌است چنانکه‌مالبرانش در پیروی از دکارت با همهٔ

---

(۱) Panthéisme معنی تحت لفظی این کلمه بفارسی «همه‌خدائی» است‌ولیکن حکمای ما آنرا وحدت وجود گفته اند. — (۲) Leibniz

است[۱] ویکی کتابی بنام «سیاست»[۲] که آن نیز بپایان نرسیده است و یکی کتاب موسوم به «علم اخلاق»[۳] که حاوی اصول فلسفهٔ او و مهمترین آثار اوست واز کتابهای نامی دنیا میباشد .

همهٔ این کتابها بزبان لاتین نوشته شده ولیکن نامهای آنهارا ما بزبان فرانسه یاد میکنیم که برای خوانندگان مامفهوم باشد .

بخش دوم فلسفهٔ اسپینوزا

۱- کلیات

چنانکه در شرح حال اسپینوزا یاد کردیم او از کسانی است که دراشتغال بفلسفه بکلی از هر گونه آلایش ریب و ریا و فضیلت فروشی و شهرت‌طلبی و منفعت‌خواهی وخودپرستی ودنیاداری مبرّی بوده و فلسفه را بجدّ گرفته‌وحکمت‌را یگانه امری که قابل‌دلبستگی‌باشد انگاشته و زندگانی خویش را بدرستی تابع اصول عقاید خود ساخته و در آن عقایدایمان‌راسخ داشته‌است چنانکه دریکی‌ازنامه‌ها میگوید من نمیدانم فلسفهٔ من بهترین فلسفه‌ها هست یا نیست ولیکن‌خودم آن را حق میدانم واطمینانم بدرستی آن بهمان‌اندازه‌است که‌شما اطمینان‌دارید که مجموع زوایای هرمثلث دوقائمه است .

حکمت اسپینوزا یکی‌از بزرگترین فلسفه‌هائی است که در دنیا بظهور رسیده و طرفه اینست که اسپینوزا در حقیقت مبتکر آن فلسفه نیست بلکه میتوان گفت از زمان باستان تا امروز ، گذشته از علمای قشری دینی و بعضی از فلاسفهٔ قدیم، همه حکما و دانشمندان با نوق

---

(۱) Traité de la Réforme de l' Entendement

(۲) Traité politique - (۳) L' Ethique

مطالعه و جستجو در حکمت و استدلال فلسفی است یعنی او نیز مانند دکارت روش ریاضی راپسندیده ودراین راه ازآن فیلسوف هم پیش افتاده است تا آنجا که در بعضی از مصنّفات خود از جمله در همان کتاب علم اخلاق که تصنیف اصلی اوست بیان مطلب را هم بصورت مسائل ریاضی در آورده و مباحث الهی و اخلاقی را مانند قضایای هندسهٔ اقلیدسی عنوان کرده است. درآغازموضوع بحث راتعریف میکند واصول متعارفه و موضوعه را بنیاد قرارمیدهد وحکمی عنوان میکند وبرای آن برهان اقامه مینماید و نتیجه میگیرد و به ثبت المطلوب میرسد وبهمین جهت خواندن و فهمیدن کتاب او دشوار است و ما برای اینکه خوانندگان آزرده نشوند ناچاریم ازپیروی اسلوب او صرف نظر کرده ومطالب اورا ازصورت قضایای اقلیدسی بیرون آورده ببیان سادهٔ متعارفی درآوریم چنانکه هر کس دیگرهم که خواسته است فلسفهٔ اسپینوزا رابرای مبتدیان بیان کند همین روش را اختیار کرده است.

درهرحال این نکته محل توجه است که اکثر کسانیکه وحدت وجودی بوده‌اند بیانانشان درین مبحث عارفانه وشاعرانه بوده‌است ولیکن اسپینوزا باآنکه صریحاً وحدت وجودی است فلسفه اش کاملا استدلالی است وهیچ امری را جز تعقل در تأسیس فلسفه مدخلیّت نداده است هر-چند اوهم اعلی مرتبهٔ علم را وجدان و شهود میداند اما وجدان و شهود اومانند پاسکال وعرفا کاردل نیست وفقط ناشی ازعقل است بعبارت دیگر حکمتش حکمت اشراق اما روشش روش مشّاء است.

استیحاشی که از وحدت وجود داشته است عقایدی اظهار کرده که جز با وحدت وجود ساز گار نمیشود وشاید بتوان گفت اگراسپینوزا فلسفهٔ دکارت را ندیده بود باین‌خط نمیافتاد یا لااقل بیان خودرا باین صورت درنمیآورد، اما اینکه فلسفهٔ اسپینوزا همان‌فلسفهٔ دکارت باشد که جزئی تصرفی در آن بعمل آمده نمی‌توان تصدیق کرد. آری در مقام تمثیل میتوان گفت اسپینوزا وارد همان شاهراه دکارت شده ویك چکند بااو همقدم گردیده است ولیکن وقتی بجائی رسیده‌اند که یك راه براست و یك راه بچپ می‌رفته است و هریك از ایشان یکی را اختیار کرده است. ازین گذشته دکارت در فلسفهٔ اولی ومابعدالطبیعه باصول اکتفا کرده و زود متوقف شده وبشعب دیگر علم پرداخته است ولی‌اسپینوزا تا پایان عمر در فلسفهٔ اولی قدم زده است. و نیز انصاف باید داد که اسپینوزا در فلسفهٔ خویش خواه راست رفته باشد خواه کج نتیجهٔ که از مقدمات گرفته ساز گارتر است از نتیجهٔ که دکارت گرفته‌است و چون به‌بیان حکمت اسپینوزا پرداختیم این‌مطالب روشن خواهد شد.

از نکته‌های توجه کردنی اینست که دکارت مطالعات فلسفی را برای تحصیل علم و وصول بیقین پیشهٔ خود ساخته‌است ولیکن بحکمت گرائیدن اسپینوزا برای یافتن‌راه سعادت بجهت خود و دیگران بود و ازهمین‌روست که مهمترین تصنیف او با آنکه جامع فلسفهٔ اولی‌میباشد موسوم به علم اخلاق است و نیز بهمین سبب است که اسپینوزا برخلاف دکارت همّت خویش‌را بیشترمصروف بفلسفهٔ اولی وحکمت عملی نموده و به ریاضیات وطبیعیات کمتر پرداخته است.

ازاموری که‌اسپینوزا درآن‌بدکارت بسیارنزدیك‌است‌چگونگی

امّا آن خیر دیگر که باید مقصد باشد هرچه جُستم دیدم همه نیک و بدها به نسبت اند و بد مطلق نیست و هرچیزی بجای خویش نیکوست وعقل انسان نظام حقیقی را که امورعالم البته تابع آن است در نمی یابد جز اینکه هر کسی حس میکند و معتقد میشود که درطبع انسان مرتبهٔ کمالی هست بالا تر از آنکه او خود دارد و رسیدن بآن مـرتبهٔ کمال مانعی ندارد پس خیر حقیقی چیزی است که وسیلهٔ رسیدن بآن کمال است ومنظور من باید این باشد که خود را بآن کمال برسانم و تا بتوانم مردم دیگر راهم دراین امر باخود شریك سازم واین شرکت مانع سعادت من نیست بلکه ممدّ آنست .

پس باید آن طبیعت کامل را شناخت و البته شناختن کلّ عالم طبیعت نیز لازم است وفلسفهٔ اخلاقی وعلم تربیت و علم طب و علوم فنّی هم برای زندگانی اجتماعی مفید است و ما را برسیدن بکمال مطلوب یاری میکند و مقدّمهٔ حصول این مقصود اینست که قوهٔ فهم وتعقل خود را پاك کنیم و بهبودی دهیم وچون تا وقتیکه راه مقصود درانیافته‌ایم برای زندگی بدستوری نیازمندیم این قواعد را پیشنهاد خود ساختم :

۱ ـ سخنانم را مطابق فهم عامّه بگویم ، و کارهایم را تا آنجا که مخلّ بمقصود اصلی نباشد چنان کنم که پسند عامّه باشد.

۲ ـ از لذایذ و تمتّعات زندگانی آن اندازه که برای حفظ بدن و تندرستی لازم است بگیرم و بیش از آن نجویم .

۳ ـ ازمال فقط آن اندازه بهره بیابم که برای حفظ جان وتندرستی ورعایت آداب ضرورت دارد .

اما درمقام بهبودی قوهٔ تعقل دریافتم که انسان علم را بچهار وجه

۲ - سلوك درجستجوی حقیقت

اسپینوزا در تحقیق چنین آغاز میکند (۱) که من جویای خیر حقیقی وخوشی‌دائمی گردیدم ودیدم خوشی وناخوشی بسته باینست که شخص بچه چیز دل ببندد . اگر دلبستگی او بچیز هـای ناپایدار باشد چون از دستش بروند و دیگری را از آنها بر خوردار ببیند بیم واندوه ورشك و کین باودست میدهد و اینهمه فساد ها ودشمنیها و بدبختیها از همین جهت است ، اما آنکه مهرش برچیز های پایدار باشد و نعمتی را دریابد که زایل شدنی نیست شادی و خوشی او بی آلایش و همیشگی خواهد بود .

پس دیدم مردم دنیا همه دنبال‌عشرت و لذایذ حسّی یا مال و یا جاه میروند و درین راه تحمّل مصائب و بلیّات و رنج و درد میکنند تا آنجا که جان خود راهم بخطر میاندازند ولیکن من‌می‌بینم لذایذحسّی شخص را ازهر منظور دیگر بازمیدارد در حالی که پس از ادراك آن لذایذ غم و اندوه دست میدهد و مال وجاه هم فکررابکلی مشغول‌میکند وهرچه افزون میشود بیشتر مطلوب میگردد و خرسندی وسکون‌خاطر حاصل نمیشود و حبّ جاه مخصوصاً این عیب را دارد که شخص بـاید زندگانی خود را تابع میل و نظرمردم دیگر کند و اختیار را از دست بدهد و مقیّـد بقیود بسیار شود و در هر حال بزودی بـر خوردم باینکه این امور را مقصد نبـاید قرار داد و فقط باید وسیله برای رسیدن بخیر دیگر باشند .

(۱) این فصل خلاصه ایست از رسالهٔ ناتمام «بهبودی عقل» که بمنزلهٔ مقدمهٔ فلسفهٔ اسپینوزا میباشد و نظیر نیمهٔ اول رساله گفتار دکارت است .

متمایزند وخیالی نیستند بلکه تعقّلی میباشند.

باین بیان اسپینوزا ازآنجهت که منکر حقیقت کلیاتست از اصحاب تسمیه است(1) و ازجهتی پیرو افلاطون است چون باعیان وحقایق ثابت عقلی معتقد است، واز این رو بعقیدهٔ اوبهترین وجه تحصیل علم چنانکه سقراط و افلاطون میگفتند جستن تعریف معلوم است که باید مشتمل بر کُنه حقیقت و ماهیّت معلوم باشد و تعریف صحیح هر چیز حقیقت آنست ودر ذهن ودرخارج یکسان است. پس باید تعریف هرحقیقت را دریافت و فکر خود را بر نتایجی که از آن تعریف بدست میآیداعمال نمود و چون چنین کردیم بیان مطلب صورت قضیّه اقلیدسی پیدا میکند از این سبب است که اسپینوزا فلسفهٔ خود را باین صورت درآورده است.

باری چنانکه اشاره کردیم راه تمیزحق و باطل اینست که بدواً حقیقت روشن متمایزی را معلوم کنیم والبته این حقیقت هرچه بسیطتر و کامل تر باشد مبنای علم محکمتر و بآنواسطه احاطهٔذهن برامورعالم وسیعترخواهدبود پس بهترین‌وجوه اینست که بکامل‌ترین‌وجودمتوسّل شویم که همه معلومات ما ازحقیقت اوبرآید، بعبارت دیگرهمه حقایق را دراو ببینیم واورا درهمه حقایق دریابیم، یعنی‌علم بذات واجب‌الوجود پیدا کنیم.

ازاین روست که اسپینوزا خود گفته است حکمای پیشین فلسفهٔ خویش را از عالم خلقت آغاز میکردند و دکارت نفس خویش را مبدأ علم گرفت امّا من خدا را مبدأ فلسفهٔ یافتم. بعبارت دیگر پیشینیان

(1) رجوع کنید بجلد اول در فصل اسکولاستیک.

حاصل میکند: یکی آنچه از افواه مردم فرامیگیرد مانند علم هر کس بتاریخ ولادت خویش. دوم آنچه بتجربهٔ اجمالی معلوم ما میشود مثل اینکه بتجربه در می یابیم که نفط میسوزد. ازاین دووجه معتبرتر علمی است که از رابطهٔ علت و معلول و مرتبط ساختن جزئیات بقوانین کلی بدست میآید. اما علم حقیقی آنست که بوجدان و شهود[1] حاصل شود و این علم است که خطا در آن راه ندارد و چون با معلوم منطبق است موجب یقین است بلکه علم حضوری وضروری است وآن بر بسائط ومبادی تعلق میگیرد اماموادِ این قسم علم بسیار کم است.

این قسم علم که بر بسائط تعلق میگیرد وروشن ومتمایز و صریح وبا معلوم منطبق است نشانهٔ صحتش با خودش است و برای اطمینان بدرستی آن بنشانی خارجی نیاز نیست، بعبارت دیگر برای رسیدن بیقین بر درستی علم راهی نیست بلکه نخست باید آن علم صحیح را دریافت سپس روش تحصیل علم را با قاعدهٔ آن علم صحیح منطبق ساخت تا علم بعلم حاصل شود.

معلوماتی که این قسم بدست میآید عوارض زمانی وشخصیّات و جزئیات نیستند چه آنها متغیرند وموضوع علم حقیقی نمیشوند کلیات و امور انتزاعی هم نیستند چون امور انتزاعی و کلیات حقیقت ندارند زیرا که کلیات صورتهای اجمالی اشیاء هستند که چون انسان عاجز است از اینکه همه صور اشیاء رادرذهن بگیرد بقوّه خیال صورتی اجمالی و انتزاعی درست میکند وآنرا کلّی میخواند و حقیقت می پندارد وحال آنکه حقایق معلوماتی هستند چنانکه اشاره کردیم که بسیط وروشن و

(1) Intuition

چیزی رامیگویم که بخود موجود وبخود تعقّل شود یعنی تعقّل او محتاج باشد بتعقّل چیزدیگری که اوازآنچیز برآمده باشد » بنابراین جوهر همان قائم بذات است وقائم بذات همان جوهراست.

تعریف دیگر اینکه «صفت[۱] را اصطلاح میکنم برای آنچه عقل دریابد که اوماهیّت ذاتی جوهراست.»

از این تعریفها بر میآید که دو جوهر (یا دو ذات) باید دارای دوحقیقت مختلف باشند وهیچگونه مشارکتی بایکدیگر نداشته باشند، وممکن نیست دوجوهر یك صفت یعنی یك حقیقت داشته باشند زیرا که هیچ چیز تعریفش متضمّن نیست مگرماهیّتش را وبه تنهائی مستلزم تعدّد او نیست[۲] و هر چیزی وجودش علتی دارد و آن علت یا باید داخل در ماهیتش باشد یا خارج ازآن، و چون تعدّد داخل درماهیت چیزی نیست پس باید علت وجود افراد متعدد از ماهیت آنها بیرون باشد پس آن افراد جوهر نخواهند بود زیرا جوهر باید خود علّت خویش باشد پس چاره نیست ازاینکه معتقد باشم که جوهر ازنوع خود یکی بیش نیست.

و نیز دوجوهر علّت ومعلول یکدیگر نمیتوانند باشند چون اگر جوهرند تعقّل هیچیك ازآنها بتعقّل دیگری نباید محتاج باشد، و نیز

---

(۱) Attribut این لفظ درمنطق «محمول» ترجمه میشود مقابل موضوع، ودرعلم بیان «مسندالیه» ترجمه میشود مقابل مسند. ولیکن دراین مقام جزلفظ صفت چیزی مناسب نیافتیم هرچند آنچه مراد اسپینوزا است غیر ازصفتی است که حکمای ما برای واجب الوجود قائلند و نزدیك بمعنی ماهیت است ولیکن چون حکمای ماهم صفات واجب الوجود راعین ذات اومیدانند بی مناسبت نیست، منتها باید صفت ذاتی را در نظر گرفت

(۲) حکمای ماهم میگفتند ماهیت ازحیث ماهیت بودن جزماهیت چیزی نیست.

میگفتند خود شناسی وسیلهٔ خدا شناسی است ، اسپینوزا خدا شناسی را طریق خودشناسی دانست و نظر باینکه اوخدا را درهمه چیز و همه چیزرا درخدا میدید یکی ازمحققان گفته است اسپینوزا مست خداوند است ، با اینهمه معاصران و علمای قشری او را منکر ذات باری گفتند وملعونش خواندند .

۳ ـ خدا شناسی (۱)

چون اسپینوزا بنابراین گذاشت که حقیقت روشن متمایزی بدست آورد که باعلی درجه بسیط و کامل باشد و بران شد که بهترین وجه برای معلوم کردن حقیقت دریافت تعریف اوست ذات باری‌راروشنترین حقایق دانسته و بتعریف آن پرداخته و این تحقیق را سر آغاز فلسفهٔ خود ساخته است.

چنین بر میآید که در ذهن اسپینوزا این فقره مسلّم و حاجت بگفتن نداشته است که چون سلسلهٔ معلول‌ها را نسبت بعلّت ها در نظر بگیریم ناچار میرسیم بآنکه قائم بذات یعنی خود علّت خود است . پس آغاز سخن را ازاین تعریف میکند که « من آن را میگویم که خود علّت خوداست که ذاتش وماهیّتش مستلزم وجودش‌است ، یابعبارت دیگر آنچه حقیقت اورا جزموجود نمیتوان تعقل کرد » یعنی بعبارت دیگر قائم بذات وجودش واجب است .

آنگاه تعریفهای‌دیگر پیش میآورد وازجمله‌میگوید «جوهر (۲)

---

(۱) مطالب این فصل خلاصهٔ بخش اول از کتاب علم اخلاق است .

(۲) Substance وذات هم‌میتوان گفت .

که صفاتش بیشمار وهر صفتش حقیقی باشد جاوید و نا محدود و چنین ذاتی وجودش واجب است .

ضمناً باید متوجه بود که در نظر اسپینوزا (و همچنین در نظر دکارت و پیروانش)وجود نامحدودمعادل است با وجود کامل ومحدود و محصور بودن نقص است . جاویدی‌هم که روشن‌است که ازلوازم واجب است زیرا جاوید نبودن محدود بودن درزمان است وبعلاوه اگر واجب است چگونه میشود که وقتی باشد که‌او نباشد ؟

هر چند تعریف آخری و حکمی که متضمن است نتیجهٔ تعریفها و احکام پیشین بود ولیکن اسپینوزا چند برهان هم بر آن اقامه نموده است از جمله اینکه ازبدیهیّاتست که‌هرچیزی وجودداشتنش‌قدرت‌است و وجود نداشتنش عجزاست پس در صور تیکه وجود های محدود یعنی ناقص را می بینیم‌اگر منکروجود کامل شویم معنی آن این خواهدبود که ناقص قادر و کامل عاجز استواین سخن البته باطل است (۱)

پس خدا جوهری است قائم بذات و جاوید و واجب الوجود با صفات بیشمار و نا محدود و وجودش مبرهن بلکه بدیهی است. اکنون گوئیم بنابرهمان‌مقدمات‌پیش‌میتوانیم‌حکم کنیم‌براینکه‌خدا یکی‌است بلکه ذاتی‌غیراز او تعقل نمیتوان کرد زیرا که‌او ذاتی است کامل‌یعنی جامع همه صفات وحقیقت مطلق است و مطلق حقیقت است . پس اگر جوهر دیگری غیر از او قائل شویم هر صفت و حقیقتی برای او فرض کنیم ممکن‌نیست که‌آن حقیقت درخدانباشدپس‌لازم میآید که دوذات

(۱) این‌همان برهان‌وجودی آنسلم ودکارت است که درجلداول این کتاب آورده‌ایم اما اسپینوزا بیانش دلنشین تر است.

جوهری جوهر دیگر را نمیتواند ایجاد کند(۱)

اکنون تعریف دیگر پیش میآوریم و میگوئیم «محدود» یعنی چیزی که چیزی دیگر از جنس او بتواند اورا محصور کند زیرا محصور شدن چیزی ناچار باید بواسطهٔ همجنس او باشد چنانکه نمیتوان فرض کرد که عقل جسم را محصور کند یا جسم عقل را محصور نماید پس جسم اگر محصور شدنی باشد بجسم است و عقل بعقل.

ازاین تعریف و از تعریفها و احکام سابق برمیآید که ذات (جوهر) نامحدود است بناچار، زیرا اگر محدود باشد باید ذات دیگری هم‌صفت خودش اورا محدود کرده باشد و لازم میآید که دو ذات دارای یك‌صفت باشند واین چنانکه معلوم کردیم باطل است ومعنی ندارد.

و از تحقیقات سابق برمیآید که هر چیزی هر قدر حقیقتش بیشتر باشد یعنی وجود در او قویتر باشد صفتهایش متعدّد تر خواهد بود پس هرچند دو ذات نمیتوانند یك‌صفت داشته باشند یك‌ذات میتواند چندین صفت دارا باشد(۲)

اکنون تعریف دیگر پیش میآوریم و میگوئیم «خدا وجودی را میگوئیم که نامحدود مطلق (یعنی از هر جهت نامحدود) باشد یعنی ذاتی

(۱) حکمای ما تقریباً همین معنی را باین عبارت گفته اند که دو واجب باهم تکافؤ نمیکنند.

(۲) برای اینکه ذهن از نسبت دادن چندین صفت یعنی چندین حقیقت و ماهیت بذات واجب الوجود استیحاش نکند برسبیل تمثیل گفته اند ذات نسبت بصفات مانند معنی است نسبت بلفظ، وچنانکه یك معنی ممکن است بچندین لفظ ادا شود برای جوهر هم میتوان صفات بسیار قائل شد (عباراتنا شتّی وحسنك واحد) و با اینهمه همچنانکه معانی هرگز اندر حرف ناید صفات هم آنسان که ذهن عاجز ما تعقل میکند حقیقت ذات را نمیرساند.

ناچاریم آنرا صفتی یا حالتی ازواجب الوجود بدانیم (۱) و چرا باید از این امر استیحاش نمود چون بعدهم که حقیقت جسم است نامحدود است ونالایق نیست که‌از صفات یاحالات واجب الوجود باشد. و در این مقام بربطلان قول حکمائی که‌جسم‌را محدوددانسته اندلیل میآوردوبراهین ایشان رانقض میکندومیگوید اینکه از نامحدود بودن جوهر جسمانی امتناع میکنند از آنست که کمیّت نامحدود را قابل تقدیر وقابل‌تقسیم فرض‌میکنند وحال اینکه جوهر نامحدود قابل تقسیم نیست زیرا اگر تقسیم‌شود دوجوهر خواهد بود بایك حقیقت‌واین محال‌است،و کمیّت را بدو وجه میتوان تعقّل کرد یکی بوجه امر انتزاعی و این کار قوهٔ واهمه ومتخیّله است ، دیگر اینکه جنبه جوهری آنرادر نظربگیرند و این کار عقل‌است. بوجه‌اول کمیّت محدود ومتغیر و قابل تقسیم یعنی دارای اجزاء است . بوجه دوم که صرف ازجنبهٔ جوهری وعقلاً ملاحظه شود البته نامحدود ولا یتغیر و غیر منقسم خواهد بود. مثلا آب رااگر از جنبهٔ آب‌بودن‌ملاحظه کنند محدود است وقابل تقسیم و قابل کون وفساد ولیکن اگر جنبهٔ جوهری آنرا در نظربگیرند نه‌محدود است‌نه قابل تقسیم نه‌قابل کون‌و فساد ، ومحدودیت واندازه وشماره و کون و فساد (یعنی بوجود آمدن وبعدم رفتن) بجوهر وصفات‌او تعلق نمیگیرد بعبارت دیگر حقیقت جسم امری است معقول و غیر از تعیّنات است که چون محسوس ومخیّل میباشند ذات‌باری‌ازانتساب بآنهامنزّه است.واما اینکه اشکال‌میکنند که‌جسم منفعل است‌وجنبهٔ‌الهی نمیتواندداشته‌باشد

---

(۱) اگرگران بیابید که‌جسم‌را صفت یاحالت‌واجب‌الوجود بگویند بخاطر بیاورید که اینهمان معنی است که بزرگان ما آنرا تجلی ذات حق میخوانند.

دارای یك صفت باشند و بطلان این امر را پیش از این نموده‌ایم.

یکی دیگر از تعریفهای اسپینوزا اینست: «عوارض جوهر را حالت (۱) میگویم یعنی چیزی که در چیز دیگر باشد و بتوسط او تعقل شود» بقول حکمای پیشین اعراض که باید در موضوع باشند.

و از احکام بدیهی و اصول متعارفه اینست که موجود یا بخود موجود است یعنی جوهر است یا در چیز دیگری است یعنی حالت است. از آنطرف معلوم کردیم که جوهر بمعنائی که ما گفته‌ایم منحصر بذات واجب است پس میتوانیم حکم کنیم که هرچه هست در خداست و بی او هیچ چیز نمیتواند باشد و نمیتواند تعقّل شود یعنی هرچه وجود دارد حالتی است از حالات واجب الوجود.

نتیجهٔ که از این مقدمات گرفته میشود اینست که خدا یکی است یعنی جوهر یکی بیش نیست و او مطلقاً نامحدود است و ادراك نفوس و ابعاد اجسام باید یا صفات خداوند باشند یا حالات او.

اینجا اسپینوزا تحقیقی دارد که حاصلش اینست که جسم را از صفات یا حالات خداوند شمردم امّا زنهار این سخن را باین معنی مگیرید که خدا جسم است من میگویم ذات واجب الوجود برجسم نیز احاطه دارد و جسم جوهری نیست که ذاتی مستقل از واجب الوجود داشته باشد و مخلوق هم نیست باین معنی که صانعی او را از عدم بوجود آورده باشد زیرا که ثابت کردیم که جوهری جوهر دیگر را ایجاد نمیکند پس چون جسم یعنی بعد را نه جوهر و ذات مستقل میتوانیم بدانیم و نه مصنوع

(۱) Mode

لّت آنهاست پس علم خدا بر موجودات بمعنی علّت پدید آورندهٔ
جودات است که هم علّت وجود آنها وهم علّت ماهیت آنهاست (بقول
کمای ما علم فعلی است نه انفعالی) . بنا بر این علم وارداه و قدرت
داوند امر واحد است و دلیل دیگر بر اینکه علم انسان از نوع علم
داوند نیست اینست که علم انسان مانند وجود او معلول علم خداوند
ت ومعلول عین علت نمیتواند باشد . در اراده نیز همین سخن میرود
برا اراده انسان همیشه بر امری تعلّق میگیرد که در نفع او باشد اما
ر بارهٔ خدا نمیتوان فرض کرد که بر نفع خود بامری اراده کند زیرا او
بازمند نیست که نفعی بخواهد.

وجود و ماهیت خداوند یکی است بنا بر اینکه ماهیتش موجب جودش است و از اینروست که البته جاویداست وجاوید بودن هم بوجود و متعلق است هم بصفات یاماهیّت او و این معنی متضمّن لایتغیّر بودن او نیز هست .

خداوند علت همه موجودات و مؤثرات است و هیچ وجودی و مؤثری جز بطفیل وجود او موجود نمیشود اما علیّت او بر سبیل تعدّی نیست (۱) یعنی چیزی خارج از وجود خود ایجاد نکرده و علت بیرون ازمعلول نیست وامری درونی است (۲) .

هر موجود و مؤثری بر حسب و جوب و اقتضای ذات باری است یعنی وجودش واجب بوده که موجود شده است و جز بوجهی و بترتیبی که موجود شده ممکن نبوده است موجود بشود زیرا چون معلول ذات کامل است پس بکاملترین وجهی موجود است و ازذات کامل جز امر

(۱) باصطلاح فرانسه Cause Iransitive نیست (۲) Cause immanente.

جواب میدهم وقتیکه من خارج از واجب الوجود جوهری قائل نیستم انفعالیّت هم عیب نخواهد بود زیرا از غیر ذات واجب منفعل نمیشود تا شبهه برود که بواجب الوجود بواسطهٔ جسم جنبهٔ انفعالیّت داده‌شده باشد.

☆☆☆

اسپینوزا مختار آنرا میداند که‌وجودوفعلش باقتضای‌ذات خودش است وموجب خارجی ندارد و مضطر و مجبور آنست که دیگری اورا بوجود آورده وفعل اورا بر حسب اقتضای معیّنی برمیانگیزد.

بنابراین جز ذات واجب الوجودفاعل مختاری نتواند بود و البتّه معنی این سخن این نیست که‌فاعل‌مختار هوسنا کانه کارمیکند ومختار بودن منافی‌نیست‌بااینکه عمل‌نظام معیّن‌داشته‌باشد (۱) جزاینکه‌چون ذات واجب‌الو جود نامحدود است‌اقتضای‌اوهم نامحدود است پس‌افعالش نا محدود است و موجودات بیشمار بظهور میرساند اماهمه آنها بالضروره از اقتضای ذات‌او ناشی میشوندومعنی قدرت کامله همین است.

علم و اراده را آنقسم که ببشر تعلق میگیرد بخداوند نمیتوان نسبت داد با صطلاح منطقیان اطلاق لفظ علم و اراده در این دو مورد باشتراك اسمی است و تفاوت علم‌انسان با علم خدامانند تفاوت شیر بیشه است‌با شیری که ازصور آسمانی است و این سخن بآسانی روشن میشود چون بیاد بیاوریم که علم بشر برموجودات و حقایق متأخر بر وجود آنهاست وحال آنکه‌ذات باری بر هر حقیقت و هر موجودی مقدّم است،

(۱) چنانکه مجموع زوایای مثلث بالضروره دوقائمه است وغیر ازین ممکن نیست اما این ضرورت بافاعل مختار بودن خداوند وقدرت‌کاملهٔ اومنافی نیست و برهمین قیاس‌است امور دیگر.

که‌سزاوار بشر است و در واقع شرك است و متوّجه نیستیم که نیکی و بدی‌و زشتی وزیبائی وپسند ونا پسند ورغبت و نفرت هر حقیقتی داشته باشد نسبت ببشرو سود و زیان اوست و ذات باری برتر ازاین‌عوالم است وخداوند مهر و کین و خشم و رأفت نمیتواند داشته باشد چون هر چه واقع میشود برحسب طبیعت و نظامی است که اقتضای ذات خود اوست .

این جمله چنانکه گفتیم تازگی ندارد خاّصه‌برای ما شرقیان‌و وحدت وجود از مذاهب دیرین است اما چگونگی بیان اسپینوزا که مطلب‌را از لباس عرفان شاعرانه و ذوقی بیرون آورده و برهانی نموده و همه‌این‌احکام را از چند فقره تعریف و علوم متعارفه واصل موضوع بر روش‌هندسهٔ‌اقلیدسی در آورده تازه وبدیع است‌واینك‌باید ببقیّهٔ‌مندرجات کتاب « علم اخلاق » وتتمیم بیان در فلسفهٔ اسپینوزا بپردازیم (۱)

٤ ـ خود شناسی (۲)

گفتیم جوهر یکی بیش نیست اما صفاتش بیشمار است و جز این نمیتواند باشد چون اگر صفاتش بیشمار نباشد محدود میشود و ما ثابت

(۱) گفته‌اند فلسفهٔ اسپینوزا فلسفهٔ‌طبیعی‌است‌وآنرا که‌خدا مینامد‌همان‌طبیعت است این راست است‌واسپینوزا خود بـاین معنی تصریح کرده‌است ولیکن اوطبیعتی را که خدا میخواند مدرك میداند وعلم واراده را صفت‌ذاتی بلکه حقیقت‌او میشمارد وما نند طبیعیانی نیست که درعالم متصرف مدرك مریدقائل‌نیستند جز اینکه‌ادراك وارادهٔ ذات‌حق را قابل مقایسه با ادراك وارادهٔ بشری نمیداند.

(۲) درقسمت خداشناسی با اینکه‌عیناً‌بروش اسپینوزا نرفتیم برای اینکه میزانی‌ءاز فکر او بدست‌آید‌یك‌اندازه چگونگی‌ورود‌واورادرمطلب رعایت کردیم‌امااز‌این پس برای اینکه خوانندگان‌آزرده نشوند بیان‌را تا میتوانیم‌ساده میکنیم مطالب این‌فصل خلاصهٔ بخش‌دوم وسوم از کتاب«علم اخلاق» است.

کامل صادر نمیشود.

حاصل اینکه خداوند جوهر جهان و جنبهٔ جاویدی جهان است و منبع و مجمع و منشأ موجودات است و اسپینوزا حیثیّت انشاء کننده و آفریدگاری اورا باصطلاحی خوانده است که آنرا «ذات ذات‌ساز نده» (۱) ترجمه میکنیم درمقابل موجودات که آثار وجود او هستندو آنهارا «ذات ذات ساخته» (۲) میخوانند.

اینست خلاصه بیان اسپینوزا دربارهٔ ذات واجب الوجود که در بخش نخستین از کتاب موسوم بعلم اخلاق آورده و حاصلش اینست که خداوند وجودی است یگانه و واجب و قائم بذات ولایتغیّر و جاوید و نا محدود مطلق و دارای صفات بیشمار نامحدودو او به تنهائی جوهر است و موجودات دیگر از جسمانی وغیر جسمانی همه اعراض و حالات او وقائم بذات او هستند و باقتضای ذات او بوجود آمده اند و از او جدا نیستندو او به تنهائی فاعل مختاراست امانه باین معنی که هوس میکند بلکه باین معنی که فقط باقتضای ذات‌خود عالم را موجود کرده و برای این امر موجب و ملزمی نداشته است و موجودات‌بجز اینکه هستند نمیتوانند باشندو جریان‌امور برحسب نظامی‌است که‌باقتضای ذات کامل‌الصفات واجب مقرر شده و از آن منحرف نتواندشد (۳) و علم و اراده را بقیاس بنفس خود مان نباید بخداوند نسبت بدهیم‌زیرا که قیاسات مادر اینخصوص باطل است و بخداوند افعال وارادات وغا یاتی نسبت میدهیم

(۱) Nature naturée (۲) Natutre naturante

(۳) این کیفیت را که هرامری بعلت امر دیگر مقدم براو واقع میشود و جز آن نمیتواند بشود بفرانسه Determinisme میگویند یعنی وجوب ترتب معلول بر علت.

حالت نا محدود نا متعیّن جاوید هر دو مظهر یك ذاتند و واسطهٔ میــن جوهر لا یتغیّر واجب الوجود و عوارض گذرندهٔ ممکن الوجود میباشند. آنها را باید بیواسطه بذات واجب تعلق دهیم وموجودات دیگر را بواسطهٔ آنها باو متصّل بدانیم یعنی خداوند برای آنها علّت قریب و برای موجودات متعیّن علّت بعید است.

پس موجودات عالم جسمانی همه حالتهای بیشمار ولیکن محدود ومتعین میباشند از حرکت که حالت نامحدود نامتعیّن است از بُعد مطلق که او یکی از جنبه ها وصفات جوهر واجب است و موجودات روحانی همه حالت های بیشمار ولیکن محدود ومتعیّن میباشند از ادراك و ارادهٔ که حالت نامحدود نامتعین استازعلم مطلق که او یکی دیگر ازجنبه‌ها وصفاتجوهر واجب است، ولیکن این دوحالت همواره بایکدیگر قرین و متلازمند و همچنانکه بعد و علم مطلق هر دو صفت لاینفك جوهر اصیل‌میباشند در موجــودات عالم خلقت هم‌جسم و روح باهم متلازمند و در هر مورد یك وجود تشکیل می‌دهند که دارای دو جنبه است(۱) و از این معنی اسپینوزا تعبیری میکند که ما باین عبارت در میآوریم :

---

(۱) بهترین تشبیهی که از چگونگی ذات‌واجب‌وموجودات‌عالم خلقت و نسبت‌خالق ومخلوق میتوان کرده‌مانست که عرفای‌ما آورده‌اند که ذات‌حق‌را بدریا وموجودات راباموا‌ج شبیه کرده‌اند که آب دریا بذات‌خود تعینی ندارد‌هدینکه بحرکت آمد تعین یافته امواج‌تشکیل‌میدهد و اگر بر ذهن گران بیاید که جوهر چگونه میتواند‌دو یا چند صفت ذاتی داشته باشدو بازیکی باشدهمان‌تشبیه مشکل‌را آسان میکند که آب هم سرد است وهم رطوبت دارد و با اینکه سردی ورطوبت دوصفت‌است‌نمیتوان گفت آب‌دوچیز است، و همچنین هما‌نقسم که آب بی‌تعین دریا دو صفت‌سردی‌ورطوبت‌را دارد تعینات او یعنی امواج نیز هریك هم سردی وهم رطوبت دارنــدواز اینرو

بقیه حاشیه درصفحه بعد

کردیم که جوهر بآن معنی که ما گرفتیم وجودش واجب و نامحدود است.

ما از صفات بیشمار جوهر فقط دو صفت را دریافته ایم یکی بعد [1] که مبدأ جسمانیّت است و یکی علم [2]. که مبدأ روحانیّت است ولیکن نه بعدی که ما در اجسام می بینیم و نه علمی که در نفوس در می یابیم، زیرا بعد اجسام و علم نفوس محدودند و تعیّنات و حالاتی گذرنده‌اند از بعد و علم مطلق که دو جنبه از ذات واجب میباشند و این دو جنبه داشتن بهیچوجه نباید در ذهن ما خللی به یگانه بودن جوهر واجب وارد آورد [3].

بعد مطلق نا محدود که یکی از دو صفت جوهر است نخستین حالتی که اختیار میکند حرکت است و علم مطلق نا محدود که صفت دیگر جوهر است نخستین حالتی که اختیار میکند ادراك و اراده است و این دو حالت که اولی مقدمه جسمانیّت و دومی مقدمه روحانیّت است هنوز نا محدود و بی تعیّن میباشند همینکه محدود و متعین شدند اوّلی اجسام محسوس و دوّمی صور یا معقولات را بظهور میآورند و در واقع آن دو

---

(۱) Etendue (۲) اینجا علم ترجمهٔ Pensée است که معمولا باید فکر ترجمه شود و بآن معنی است که دکارت این لفظ را بکار میبرد آنجا که میگفت جسم جوهر صاحب ابعاد است و روح جوهر صاحب فکر است، و مراد او از فکر کلیهٔ آثار نفس ود از حس و شعور و فهم و تعقل و تفکر و تخیل و توهم و اراده. در بیان فلسفهٔ دکارت آن لفظ را برحسب عادت فکر و اندیشه ترجمه کردیم چون آنجا این صفت دربارهٔ نسان گفته میشد ولیکن چون اسپینوزا آنرا از صفات اصلی ذات واجب الوجود یشمارد فکر برای آن مناسب نیست پس علم ترجمه کردیم.

۳) از بیان اسپینوزا بر نمیآید که ثابت و لایتغیر بودن جوهر با تحول دائمی او بحالات ختلف چگونه سازگار است مگر اینکه بگوئیم تحول چنانکه او قصد کرده با ثبات نافات ندارد چون جوهر در عین تحول بجوهریت خود باقی است.

مناسب آن معنی نیست. پس بجای تصوّر صورت گفتیم تا با امر ذهنی مشتبه نشود و بهمان ملاحظه الفاظ معلوم ومنظور ومصداق را هم مناسب ندانسته شیئی گفتیم. اکنون با این توضیح معنی عبارت فوق دانسته میشود که روح صورت است (بمنزلهٔ تصور) وجسم شیئی اوست (بمنزلهٔ متصوّر با توّجه بنکاتی که قید کردیم) وصورت یعنی روح یا نفس مبدأش صفت علم ذات واجب الوجود است واز آن راه باو اتصال دارد وشیئی یعنی جسم یا تن مبدأش صفت بعد داشتن جوهر واجب است و او نیز از آن راه بذات واجب متصل است، و آنچه در باب روح و تن یا جسم و نفس گفتیم اختصاص بانسان ندارد و بعقیدهٔ اسپینوزا (بخلاف دکارت) همه موجودات این دو جنبه را دارند جز اینکه مراتب نفوس آنها مختلف و پست و بلند است وجسم یا تن هرچه قوهٔ فعل وانفعالش بیشتر ومتنوع تر باشد قوهٔ ادراکش بیشتر است و در انسان این قوه از موجودات دیگر افزون ودر افراد انسان هم این شدت وضعف پدیدار است(۱).

جوهر وصفات و حالات نخستین او البته پایدار و جاویدند امّا موجودات تعیّنی چون حالات عارضی میباشند زمانی و نا پایدارند وعلّت ومعلول یکدیگرند و سلسلهٔ این علت و معلول ها بی نهایت ممتداست

---

(۱) کسانیکه فلسفهٔ اسپینوزارا نپسندیده‌اند ایراد کرده‌اند که فلسفهٔ او مادی‌است وخود او دهری است ولیکن توجه نکرده اند که فلسفهٔ مادی آنست که وجود روح وروحانیت رامنکراست یاآنرا ناشی‌از ماده میدانند وفکروشعور را خاصیت‌جسم می پندارد واین بکلی مخالف رای اسپینوزا است که روحانیت را از صفات ذاتی واجب الوجود و مستقل از جسم میشمارد وحتی برای اجسامی هم که دیگران غیر ذیروح میانگارند او روح قائل است جز اینکه مرتبهٔ روح آنها راپست‌ترمیداندو روح وجسم وهرچه هست متصل بذات واجب الوجود میشمارد.

«روح صورت است وجسم شیئی اوست» [۱] و این عبارت محتاج بتوضیح است باین معنی که اینجا صورت [۲] نه بمعنی متداول آنست که مقابل معنی و باطن باشد و نه باصطلاح حکمای قدیم است که مقابل ماده باشد بلکه نزدیك است بمعنائی که ما بیك اعتبار تصوّر و بیك اعتبار علم و بیك اعتبار مفهوم مینامیم ولیکن هیچکدام از این الفاظ بر آن معنی منطبق نیستند زیرا که آنها همه اموری هستند در ذهن انسان و صورتی که اسپینوزا میگوید نزدیك است بآن معنی که افلاطون برای صُور قائل است که وجود شان حقیقی و مجرّد است و میتوان در علم خدا موجود دانست واسپینوزا آنرا حالت وتعیّنی ازصفت علم واجب الوجود میخواند و روح یا نفس را متقوّم از آن صور میداند. و آنچه را ما از ناچاری شیئی [۳] ترجمه کردیم همانست که در موارد دیگر باعتبارات مختلف معلوم یا منظور یا موضوع یا مصداق میگویند واین الفاظ هم در اینجا

بقیه حاشیه صفحه قبل

میتوان قیاس کرد که همان قسم که جوهر بی‌تعین واجب الوجود دو صفت بعد وعلم را دارد تعینات اوهم که موجودات عالم خلقتند هر یك بقدر مرتبهٔ خود بهرهٔ از همان دو صفت دارند که درمورد آنها جسمانیت و روحانیت خوانده میشود، و نیز آب دریا را جاوید ولایتغیر و نامحدود میتوان فرض کرد ولی امواج اوهمواره متغیر و محدود و ناپایدار میباشند. البته این تشبیه ازحقیقت بسیار دور است ودریا از هیچ جهت قابل مقایسه باجوهر واجب نیست ولیکن چون ذهن ما محتاج بتخیل و تصور است این تشبیه بعید یك اندازه بفهم مطلب یاری خواهد کرد.

(۱) اگر میخواستیم بعبارت شاعرانه درآوریم میگفتیم جسم یا تن صورت است و روح معنی اوست. البته خوانندگان درمعنی که صورت ومعنی آنقسم که اصطلاح شعرا و عامه است بااصطلاح علمی و فلسفی صورت اشتباه نخواهند کرد چنانکه در متن اشاره کرده‌ایم

(۲) Idée   (۳) Objet

میرود و آنچه درست در می یابد بواسطهٔ جنبهٔ وجودی و مثبت است و چنانکه پیش گفته ایم علمی که انسان بوجدان یا بتعقل حاصل میکند خطا ندارد و خطا فقط در معلوماتی راه می یابد که از راه حس دست میدهد آنهم بخصوص در وقتیکه قوهٔ متخیّله بمیان میآید. مثلا بواسطهٔ تأثیری که از خارج بنفس میرسد چیزی را حس کرده حکم بوجود او و حاضر بودن او میکند وتاوقتیکه تأثیر دیگری تأثیر اولی رامحو نساخته آن چیز را بخیال حاضر می پندارد وحال آنکه او غایب شده است و در واقع در این مورد نیز اشتباه بواسطهٔ جهل و غفلت از غایب بودن آن شیئی است یعنی بواسطهٔ جنبهٔ عدمی است و بواسطهٔ اینکه تعقل درامور نمی کند.

و نیز از خطا ها که دست میدهد چنانکه پیش اشاره کرده ایم این است که متخیّله بواسطهٔ عجز از اینکه صور اشیاء بسیار را بذهن بسپارد صورت منتشر مبهمی از آنها درست کرده کلیّات را میسازد که فقط الفاظی هستند با معانی مجمل و تاریك و حقیقتیدر بر ندارند و بسیاری از اشتباهات بواسطهٔ اینست که الفاظ در معنی صحیح بکاربرده نشده و مطلب بَد ادا میشود و بسیاری از اختلافات که میان مردم روی میدهد نزاع لفظی است.

و همچنین از خطاها که بواسطهٔ ناتمامی علم دست میدهد اینست که انسان اموریرا می بیند وپی بعلّت آنها نمیبرد پس حکم به اتّفاق میکند یا گمان میبرد که ممکن بود واقع نشود یا قسم دیگرواقع شود. و غافل است که هیچ امری جز ذاتْ واجب الوجود بی علّت نمیشود و علت که موجود شد ناچار معلول بوجود میاید وآن علت هم خود معلول

و تبدّلات و تحوّلات آنها و بوجود آمدن آن معلولها از علّتها - بعبارت دیگر کون وفساد - بر وفق نظام مقرر محفوظی است که تخلف از آن ممکن نیست(۱) و ترتیب و ارتباط اشیاء ومواد نسبت بیکدیگر همان ترتیب وارتباط صور آنهاست یعنی همان سیر وحرکتی که اشیاء دارند صور هم که با آنها متلازمند و وجه دیگری از آنها میباشند همان سیر و حرکت را دارند و هرچه در بدن واقع میشود روح آنرا درك میکند و حق اینست که اگر انسان جنبهٔ جسمانیش ملحوظ گردد حالاتش تحوّلات بدن او هستند واگر جنبهٔ روحانی او درنظر گرفته شود حالاتش تحولات روح ونفس او میباشند.

☆ ☆ ☆

چون روح احوال بدن را درك میکند و احوال بدن بواسطهٔ تأثیر خارجی است پس بیك اعتبار میتوان گفت روح اشیاء خارجی را هم درك میکند ولیکن درست تر اینست که ادراك روح نسبت باشیاءِ خارجی در واقع همان ادراك اوست نسبت ببدن خود و چون روح بمبدأ متصل است میتوان گفت علم روح ببدن خود و همچنین باشیاءِ خارجی همان علم خداوند است(۲) وروح انسان بهره و پرتوی از ذات واجب الوجود است جز اینکه چون روح انسان وجودی است متعیّن و محدود البتّه آنچه از بدن خود واشیاءِ خارج درك میکند تمام نیست وعلمی مجمل ومبهم است و بواسطهٔ جنبهٔ منفی و عدمی یعنی نقص وجود خود بسا هست که بخطا

(۱) رجوع کنید بحاشیه ۳ صفحه ٤٦ (۲) در این معنی مالبرانش با اسپینوزا موافق ولیکن بیانش متفاوت است چنانکه در بیان فلسفهٔ مالبرانش باز نموده ایم.

علم ناتمام آنست که معلوم‌را درذهن کاملاً درنیابدیعنی ادراك آن محتاج بعلم بچیزهای دیگر باشدکه علت یاشرط وجوداو هستند وبنابراین در آن علم کاملا مستقل و بی‌نیاز نیست.

انسان که موجودی محدود است وقائم بذات نیست و روحش مقیّد بتن‌است اکثر معلوماتش ازراه حس وتخیّل وتوهم حاصل شده و در آنها علمش ناتمام‌است وحتّی علمش بنفس وبدن‌خود نیز تمام نیست تاچه رسد بموجودات خارجی.

معلومات تام انسان که بسیار معدودند همان مبانی عقل اومیباشند و در نزد همهٔ مردم یکسان ومشترك وصحیح اند ونفس بآنها اطمینان و یقین دارد بخلاف معلومات ناتمام که در نزد همه کس یکسان نیست و بنابراین بصحّت آنها نمیتوان مطمئن بود(۱).

(۱) اینجا علم ترجمهٔIdéeاست و علم ناتمام که گفته شده با Idée inadéquate منطبق میشود بروجه اول ودوم از علم که در فصل « سلوك درجستجوی حقیقت» (صفحه ۳۶) بیان کردیم و علم تمام Idée adéquate وجه سوم از علمی است که آنجا بیان شده است وازآن تمام تر وجه چهارم‌است. بکسانیکه بزبان فرانسه آشنا هستند توجه میدهیم که در این کتاب ماعلم را درموارد چند استعمال میکنیم که فرانسویان برای آن الفاظ مختلف میآورند از قبیل science,art,connaissance,Pensée Idée, notion, conscience, و غیر آنها البته برای هرکدام از این الفاظ اصطلاحات خاص‌هم‌داریم که در موقع مقتضی بکارمیبریم ولیکن اینکه لفظ علم‌را هر وقت برای یکی از آن الفاظ میآوریم یك جا بملاحظهٔ اینست که دانشمندان مالفظ علم را بآن معانی مختلف‌استعمال کرده‌اند وذهنشان بآن معانی مأنوس است ومراد را از آن لفظ در می‌یابند، ویك جا بسبب آنست که سلیقهٔ خود فرانسویان هم در استعمال آن‌الفاظ درمواقع‌مختلف تفاوت‌دارد واصطلاحات صراحت‌تمام وخاص‌برای معانی مخصوص مشخص ندارد واین کیفیت منحصر بکلمهٔ علم والفاظ مذکور نیست‌و دربسیاری ازموارد مجبوریم برای یك‌لفظ‌فرانسوی‌در مواردمختلف الفاظ مختلف بیاوریم یا بعکس برای چند لفظ فرانسه یك لفظ واحد بکار ببریم.

علت دیگری است پس وقوع امور بر وفق جریان مرتّب و حتمی است نه اتفاقی در کار است نه امکانی که عدم وقوعش فرض شود و هرچه واقع میشود برحسب وجوب است و معلول ازعلت منفك نمیشود.

فرض علّت غائی برای امور و همچنین نسبت دادن هوا های نفسانی بذات باری وقیاس کردن ادراك و اراده و افعال او بادراك و اراده و افعال بشری نیز ازخطاهائی است که بواسطهٔ قوهٔ متخیّله وعدم تعقل دست میدهد همچنین است فاعل مختار بنداشتن انسان و آزاد و مطلق دانستن ارادهٔ او که از جهت غفلت یا جهل است، باینکه اراده بطور کلی وجود ندارد و لفظی است بی معنی، آنچه حقیقت دارد اراده های جزئی است یعنی قصد هائیکه شخص در موارد مختلف میکند و هر قصدی موجبی یعنی علتی دارد که اگر آن علت نبود آن قصد نمیشد و باوجود آن علت آن قصد حتماً پیش میآید و این علت خود معلول علت دیگری است وسلسلهٔ این علل ممتد است تابذات واجب برسد، پس اراده ها همه منتهی بمشیّت او میشود و اختیاری برای کسی نیست و اینکه مردم اراده را آزاد و خودرا فاعل مختار میدانند از آنست که متوجّه این معنی نیستند و ازعلل قصد های خود آگاهی ندارند، وبعلاوه چون اراده خارج از اقتضای علم نیست و هرعلم وتصوّری متضمّن نفی و اثباتی است چنانکه هر قصد و ارادهٔ نیز نفی یا اثباتی است پس علم و اراده یك چیز است.

امّا علم دو قسم است تام و نا تمام. علم تمام آنست که معلوم را ذهن کاملاً درك کند یعنی هم خود او را دریابد هم علل اورا. بعبارت دیگر علم تمام آنست که انسان برای ادراك آن محتاج بعلم دیگر نباشد و در آن علم مستقل و ازدیگری بی نیاز باشد.

اگر علاقه بوجود تنها از سوی نفس باشد اراده[1] است و اگر بدن هم دخیل باشد شهوت[2] است و هر گاه باین شهوت علم داشته باشد خواهش است[3].

بنابرین انسان هرچه را ملایم ومساعد بقای وجود و مایهٔ نزدیك شدنش بکمال قوای خود بداند آنرا خواهان است و ازخلافش گریزان است واینکه میگویند نیك را نفس خواهان است و از بد گریزان است درست نیست وبعکس است یعنی هرچه‌را نفس خواهان است نیك میانگارد وآنچه از آن گریزان است بد می‌پندارد و نیك وبد اموری هستند نسبی وبقیاس بنفس انسان میباشند.

حالتی که بنفس رومیدهد اگر سبب نزدیکی اوبکمال قوای خود باشد مایهٔ شادی[4] خاطر است واگرسبب دور شدنش از کمال باشدمایهٔ اندوه[5] خاطر میشود، واگرشادی و اندوه ببدن نیز مربوط باشد لذت وخوشی[6] والم وناخوشی[7] خواهد بود پس شادی واندوه که بسته بامور خارج ازنفسند انفعالات نفسند و خواهش و شادی و اندوه انفعالات اصلی نفس میباشند وهمه نفسانیات انسان ازآنها ناشی میشوند.

از این سه حالت اصلی نفسانی اسپینوزا بهمان روش هندسهٔ اقلیدسی همه عواطف ونفسانیات انسانرا استخراج کرده وتحقیقات دقیق لطیف در بارهٔ آنها نموده که اگربخواهیم باز نمائیم سخن دراز خواهد شدوبراستی اسپینوزا در تشریح حالات نفسانی‌هنر نمائی کرده واینقسمت

---

(1) Volonté (2) Appétit

(3) Désir (4) Joie (5) Tristesse

(6) Plaisir (7) Douleur

همچنین اعمال انسان که مظهر معلومات او میباشند دو قسمند. بعضی فقط باقتضای طبع اوست و امر دیگری در آن مدخلیّت ندارد بعبارت دیگر طبع انسان علت تامهٔ اوست. بعضی تنها باقتضای طبع او نیست و تأثیر دیگر از خارج نیز در وقوع او دخالت دارد.

امور قسم اول را که تنها از نفس انسان صادر میشود فعل (۱) گوئیم و امور قسم دوم را انفعال (۲) خوانیم اگرچه بصورت عمل باشد چرا که نفس انسان در آن عمل استقلال نداشته و علت تامّهٔ آن عمل نبوده است. مثلاً کسیکه بدیگری احسان میکند اگر تنها از آنجهت باشد که وظیفهٔ خودرا خیر کردن دانسته است بمقتضای طبع خود عمل کرده و در آن نفسش باستقلال کار کرده است پس این فعل است، اما اگر کسی بدیگری احسانی بکند از آنرو که ازاوخرسندی حاصل کرده‌است علّت‌خرسندی خاطر اولا اقل جزء علّت تامهٔ عمل بوده وبنابرین نفس در آنعمل مستقل نبوده و این انفعال است.

پس انفعالات نفس انسان تابع امورخارجی است ودراختیار او نیست وهرچه نفسانیات بیشتر باشد آزادی واختیارش کمتر است.

در موجودات میل ببقا از طبع خود آنهاست و علّت فنا از خارج است و همه موجودات کوشش دارند که وجود خود را باقی و پر دوام بسازند، انسان نیزازاین قاعدهٔ کلی بیرون نیست واین نیز ازمظاهر قدرت خداوند است.

Passion (۲) Action (۱)

جمله معلوم میدارد که انسان درمیان عواطف و حالات نفسانی که اکثر آنها معلول حوادث روزگارند مانند پرّ کاهی است که گرفتار طوفان امواج دریا باشدو بی اختیار باین سو و آنسو کشیده میشود و پرتاب میگردد وهیچگاه نمیداند چه در پیش دارد و چه بر سرش خواهدآمد، و کمتر عملی از اعمال انسان است که بتوان فعل ارادی حقیقی خود او دانست و اورا ازجهت نیکی وبدی سزاوارسپاسداری و ستایش یاسرزنش ونکوهش پنداشت .

۵ ـ بندگی و آزادی انسان (۱)

معلوم شد انسان دستخوش هوا های نفسانی است وهواهای نفسانی مایهٔ اختلاف و نفاق ودشمنی مردم با یکدیگراست جزاینکه چون افراد انسان در مقابل قوای طبیعت ضعیف وعاجزند وبتنهائی از عهدهٔ حوادث روزگار برنمیآیند ناچار بتعاون یکدیگر راضی شده مجتمع میشوندو برای‌اینکه بتوانند زندگانی اجتماعی داشته باشند یك اندازه ازاحوال یکدیگر رعایت کرده از هواهای نفسانی‌خود جلوگیری میکنند وسرّ طبیعی آن اینست که ازهواهای نفسانی‌آنکه قویتر است طبعاً بر هوای نفسانی ضعیف تر چیره میشود وآنرا ازمیان میبرد . بعبارت دیگرشرّی بشرّی دفع میشود .

آداب و رسوم و قوانین که میان مردم استقرار می یابد و موجب آسایش وامنیت اجتماعی میگردد از اینجا ناشی است . هرچه را بامصالح

(۱) این فصل خلاصه ایست از بخش چهارم و پنجم کتاب علم اخلاق و کتاب مزبور بآن خاتمه می یابد واین قسمت هم مانند همه اجزاءآن کتاب بشیوهٔ قضایای‌هندسهٔ اقلیدسی نوشته شده‌وما برای‌اینکه فهم مطلب دشوار نشود بصورت دیگردرآورده‌ایم.

یکی از بهترین بابهای کتاب اوست[۱]. مثلا روشن نموده است که شادی هر گاه باتصور علت خارجی آن همراه باشد مهر وحبّ است، واگر اندوه باتصوّر علت خارجی آن همراه شود بغض و کین است ، و هر گاه شخص چیزی را هنگام شادی درك کند نسبت باو مهربان است و چون هنگام اندوهناکی درك کند از او بیزار میشود، وهمچنین چیزی که شبیه بامر محبوب باشد محبوب است وچیزیکه شبیه بامر مبغوض باشد مبغوض است، وشادی اگر مقرون باتصورامر آینده باشد امید است واگر مقرون بتصور امر گذشته باشد خشنودی است ، و اندوه اگر مقرون بتصور امر آینده باشد بیم یانا امیدی است واگر مقرون بتصور امر گذشته باشد افسردگی یا پشیمانی است . و شادی شخص محبوب و اندوه شخص مغبوض مایهٔ شادی است و علتش نزد ما محبوب خواهد بود و بر عکس اندوه شخص محبوب وشادی شخص مبغوض مایهٔ اندوه ماست وعلتش نزد ما مبغوض میگردد ،و از همین فقره چندین حالت از حالات نفسانی نمایان میشود مانند دلسوزی ورقّت که اندوه براندوه محبوب است وغضب بر کسیکه مایهٔ آن اندوه شده است و بهمین نکته سنجیها میزان نفسانیات دیگر بدست میآید ازقبیل رحم ومروت وبیرحمی وقساوت وهمچشمی ورقابت و سرفرازی وسرشکستگی وبخل و رشك وحسد و کینه و سپاسداری و سربزرگی وفروتنی و کرامت وقوّت نفس وبزرگواری وبسیاری دیگر،و چگونگی آنها وعلتها وموجبات شدّت وضعف آن نفسانیات ونتایجی که ازآنها بروزمیکند واعمالیکه بسبب امور مزبور ازانسان سرمیزندواین

(۱) بخش سوم از کتاب علم اخلاق.

ورنج وحرمان چون باا ندوه‌تناسب دارند ممکن نیست نیکو باشند.

البته باین وسایل‌اصلاح‌مفاسد کردن بازاز پیروی هواهای نفسانی بهتر است وبرای عامهٔ مردم و زندگانی اجتماعی غیر ازاین چاره نیست اماز نظر فلسفی وبرای کسیکه دنبال حقیقت میرود قانع کننده نتواند بود که فسادی بفسادی دفع شود چون این احوال خود ناشی از نفسانیات است وصاحبان آن‌اعمال هم‌مانند کسان دیگری که گرفتار انفعالاتند عاجز وبی اختیارند حاصل اینکه مردم عموماً در حال بندگی و اسیری زندگی میکنند و کمتر کسی است که‌بتوان اورا آزاد گفت.

اکنون شاید بگویند چون‌برای نیکی وبدی حقیقتی در نفس امر قائل نشدیم و انسانرا بنده و اسیر دانستیم و از او نفی اختیار کردیم و وقوع قضایا راحتمی وظهورمعلول را از علّت واجب شمردیم دیگر جا ندارد کسی را مسئول بدانیم و از او توقّعی بکنیم و کیفر و پاداشی برای اعمال قائل‌باشیم و اسپینوزا که عقایدش چنین است بچه مناسبت کتاب فلسفهٔ خودرا علم اخلاق نامیده است؟

جواب‌این سئوال اینست که پاداش و کیفر داشتن اعمال مستلزم آزادی و اختیار نیست و هر تخمی کشته شود خواه ازروی اختیار باشد خواه نباشد میروید. چنانکه‌سگی که هار میشود تقصیری ندارد اما بی تقصیری‌او مانع از این نیست که‌اورا بکشند. ازاین گذشته اسپینوزا یکسره منکر نیکی وبدی نیست وبرای انسان نوعی ازاختیار هم قائل است‌ولیکن درین باب‌نظروبیان مخصوص‌دارد وگرنه چنانکه پیش‌ازین اشاره کرده‌ایم وارد شدن او بفلسفه همانا برای یافتن راه سعادت بود و گفتیم که او در سلوك درجستجوی حقیقت سرانجام چیزی‌را که قابل

هیئت اجتماعیّه‌ساز گار میبابند نیکو میخوانند و عمل بآنرا فضیلت مینامند و هرچه را مخالف مصلحت می بینند بد میخوانند و عملش را از رذائل می شمارند اما این فضیلت و رذالت نظر بحوائج اجتماعی است و در نفس الامر حقیقت ندارد چون منشأ آن همان نفسانیت است چنانکه میبینیم یك صفت دریك موقع پسندیده است و در موقع دیگر ناپسند است مثلا عداوت ورزیدن را از صفات بد میشمارند ولیکن اگر نسبت باشرار ابراز شود می پسندند و حال آنکه اگر اعتبارات را در نظر نگیریم و نفس الامر را ملاحظه کنیم در می یابیم که عداوت از نفسانیّاتی است که منشأش اندوه است و پیش از این باز نمودیم که اندوه مایهٔ دوری نفس از کمال است پس عداوت ممکن نیست نیکو باشد و صفات دیگر هم از قبیل ترحم و پشیمانی و فروتنی و شرم و حیا همین حال را دارد و بنابر تحقیقاتی که پیش ازین کرده‌ایم کمال در اینست که مطلقا از اندوه و هرچه از آن ناشی میشود دوری بجویند. ازاین گذشته اگر انسان از راه وصول بکمال دور نمیشد و گرفتار انفعالات نمیگردید ببدی بر نمیخورد خاصه اینکه بدی امری است عدمی وجنبهٔ منفی دارد وچون بدی ادراك نشود نیکی هم که ضدّ اوست ادراك نخواهد شد پس باز می‌رسیم باینکه نیکی و بدی امور اعتباری هستند و حقیقت ندارند. کسانی هم که از ترس دوزخ یا امید بهشت و این قبیل ملاحظات خود را مقید باحوالی میکنند و کفّ نفس وزهد وورع وعبادت پیش میگیرند یاتحمل ریاضت مینمایند و بقول معروف از دنیا میگذرند فضیلتشان تقریباً مانند امانت و درستکاری کسانیست که از ترس مجازات قانونی یابرای حفظ آبرو از درستی‌دوری‌میجویند گذشته‌ازاینکه ریاضات و گوشه گیری وتحمّل درد.

شادی مساعد آنست باید همیشه شادمان‌بود (۱) از تمتّعات نباید خودرا محروم کرد درحدّ اعتدال باید خورد و نوشید بوی خوش باید بوئید زیبائی وصفا باید دید آهنگهای موزون باید شنیدتفریح باید کردحتّی از زینت وآرایش هم نباید پرهیز داشت واگر دراین امور افراط نکنند وتا حدّی معمول دارند که از توانائی وجود انسان نکاهد بلکه بیفزاید رسیدن بکمال‌را یاری‌میکند مخصوصاً اگردر لذایذی که دربدن موضع خاص داردااصرار نورزند (۲) وبیشتر بتمتّعاتی‌بگرایند که‌کلیّهٔ طبع را خوش میکند وفرح وانبساط میآورد.

امّا این قسمت یك‌جزءِاز دستور زندگانی است واگر باین اندازه محدود شود زندگانی تمام نیست. توضیح آنکه پیش‌از این گفتیم عمل انسان دوقسم است اگر عوامل‌خارجی آنرا برانگیزد ازتأثیر علم ناتمام است‌و محدودو مقید است یعنی جنبهٔ منفی و عدمی دارد و انفعال است و اگر بر حسب طبع خود انسان باشد و از علم تمام بر آید غیر مقید و مثبت است و فعل است، پس قسم‌اول از اختیار او بیرون است ونفس از آنجهت بنده وزبون است ولیکن اعمال قسم دوم باختیار خود انسان است. اعمال قسم اول تابع موجودات دیگرو کلیّهٔ عالم طبیعت و مقید بمقتضیات تن است یعنی مادّی و جسمانی است. اعمال قسم دوم از نفس باستقلال سر میزند و تابع امور جسمانی نیست یا تبعیّتش کم است پس روحانی‌وعقلانی است. دراعمال‌قسم اول نفس گرفتار قوّهٔ متخیّله و توهم است، در اعمال قسم دوم عقل از تخیّل وتوهّم فارغ‌و آزاد است. نتیجه

(۱) این قسمت فلسفهٔ ابیقور رابیاد میآورد. ۲- زیراکه چون یك موضع بدن‌التذاذ شدید یافت اعتدال احوال از کلیه بدن سلب میشود.

دلبستگی یافت و مایهٔ خوشی بی شایبه دانست کوشش دررسیدن بمرتبهٔ کمال بود و نتیجهٔ تحقیقاتش با دلیل و برهان این شد که اصل در عالم فعّالیت است وهمه موجودات همواره در کوششند براینکه وجود خودرا باقی بدارند و انسان هم ازاین قاعده مستثنی نیست و این امر فطری موجودات است و حق است. پس هر چه قوّهٔ انسانرا بر فعّالیت افزون کند که مطلوب یعنی بقای وجودخویش را دریابدمایهٔ نزدیك شدن بکمال و موجب شادی است وطبع انسان آنرا خواهان است پس نیکوست و هرچه فعالیت را بکاهد رو بنقص میبرد و مایهٔ اندوه است وطبع از آن گریزان است پس بد است.

پس ملاك خوبی و بدی سود و زیان است امّا سود و زیان شخصی وباین معنی که سودمندآنست کهقوهٔ فعالیت انسانرا بیفزاید وعکس آن زیان میرساندوچون سودوزیان و نیك وبدرا باین معنی گرفتیم تکلیف انسان چنین تشخیص میشود که سودخود را بخواهد واز زیان بگریزد که باین وسیله مایهٔ بقای خویش را افزون سازد.

ممکن استایراد شود که این دستور مخالف همه دستور های اخلاقی وصرف خود پرستی است. اسپینوزا درجواب میگوید مردمجز خود پرستی تکلیفی ندارند بشرط آنکه خود پرستی آنها از روی مبانی عقلی باشدواگر چنین شدبشرحی که بیان خواهیم کردخود پرستی ایشان عین نوع پرستی وخدا پرستی خواهد بود.

• چنانکه گفتهشدهاز خود گذشتن وزندگانی خویش را باطل کردن و ترك دنیا گفتن فضیلت نیست، فضیلت عمل کردن بمقتضای طبع و پافشاری دربقای وجود خویش است و چون اندوه منافی این منظور و

خود را دار د بجا و بموقع میکند و خوب میکند مثلا جاهل و عاقل هر دو اتفاق میافتد که بکسی کیفر یا پاداش دهند امّا جاهل ازروی غضب و عداوت یا طرفداری و محبّت بیجا و عاقل بنا بر مصلحت و بجا میکند . عاقل همیشه ازدو کار آنرا که سودش بیشتر و زیانش کمتر است اختیار میکند جاهل غالباً بافراط و تفریط میرود . عاقل از گذشته عبرت میگیرد و نسبت به آینده مآل اندیشی میکند جاهل فقط زمان حال را در نظر میگیرد و عاقبت امور را نمیاندیشد .

از این گذشته دانشمند بنکاتی برمیخورد که اورا بعفو و اغماض و مهربانی و بگانگی و اتفاق میکشاند و نادان غالباً از آن غافل است . مثلا دانشمند میداند که هر چیزی علّتی دارد و چون علت موجود شد معلول حتما موجود میشود بنا براین نه تعجّب و تحیّر بیقاعده باو دست میدهد نه خشم و نه کین بیجا میراند امّا جاهل باین نکات پی نمیبرد و حبّ و بغض بمورد پیدا میکند و این معنی را بتمثیلی روشن میسازیم : کودکان همه درسخن گفتن و راه رفتن و تعقّل کردن عاجزند پس چرا چون این عجز را در سالخوردگان مشاهده کنیم متأسف میشویم امّا بر خُرد سالان تأسف نمیخوریم ؟ از آنست که در خردسالان میدانیم که باید چنین باشد امّا در سالخوردگان چنین نمیپنداریم .

خردمند چون میداند که کینه‌ورزی و دشمنی از فروع اندوه است و وجود انسانرا میکاهد پس عداوت نمیورزد و دشمن را بمهربانی مغلوب میکند و او مغلوب میشود و از مغلوبی خودشاد است زیرا دل را که بشمشیر مسخّر نمیتوان کرد بمحبّت و کرامت میتوان فریفت . خردمند بد نمیکند سهل است اصلا متوجه بدی نیست اگرچه برای مبارزهٔ آن باشد . خردمند

اینکه انسان دراعمالی که صرف ازعقل ودانش بر میآید متوجه کمال است وآزاد و مختار و در واقع آنچه در انسان آزاد و مختار است عقل است وبس (۱) وهر چه عقل ودانش رامختل سازد مایهٔ اسیری وبندگی است و کدام شادی برای نفس انسان بهتر و بالا تر از درك حقایق است؟ پس دانش عقلانی بهترین سرچشمهٔ شادمانی وتکمیل کنندهٔ زندگانی است، لذتی است که اندوه ندارد زیرا که اندوه انفعالی است و دانش فعل است وانفعال از تأثیر امور خارجی است وفعل تماماً متعلق بنفس انسان ومستقل ازهر چه غیراز آنست.

پس یك جانیك وبد را شناختیم و سودو زیان را تشخیص دادیم ویك جا آزادی واختیار حقیقی رادریافتیم ومعلوم کردیم که این هر دو امر سعادت و کمال انسان در اوست یك سر چشمه دارد و آن عقل و دانائی است که مایهٔ توانائی است. پس فضلت همان عقل و دانش است وفهم درست (۲) وعقل وفهم درست هم دست نمیدهد مگر بمعرفت خداوند کههر چه هست دراوست وعلم منحصر بمعرفت ذات واجب الوجود است.

اینکه گفته میشودعقل ودانش مایهٔ آزادی است و انسانرا بکمال وسعادت میرساند نبایدباین معنی گرفت که کارهای عاقل دانشمند بالضروره با کار های دیگران نوعاً تفاوت دارد بلکه مقصود اینست که دیگران هر چه میکنند در اثر انفعال وبی اختیاری است وبنابراین یابیموقع وبیجا میکنند یابد میکنند ولی دانشمند که مغلوب انفعالات نیست واختیار

(۱) در اینجا عقل ترجمه Raison است یعنی آن قوه که شخص را قادر بر استدلال و استنتاج میکند و تشخیص درست و نادرست میدهد.

(۲) این قسمت نظر سقراط و افلاطون را در بارهٔ فضیلت و اخلاق بیاد میآورد.

تعقل و تفکر خواهشها و عوارض نفسانی را از اشیاء خارجی که علل حقیقی نیستند بعلت حقیقی که ذات باری است منصرف میسازد و قدرتش بر بقا افزون میشود و ضمناً کرامتش قوت میگیرد و بیاری ابناءِ نوع و استوار ساختن رشتهٔ مودت راغب تر میگردد . خلاصه اینکه اشتغالی که براستی شایستهٔ انسان است حکمت است و زندگانی سعادتمندانه زندگانی حکیمانه است .

برای این مقصود لازم نیست تن را خوار بشمارند ومهمل بگذارند بلکه تندرستی و قوت بدن باین مقصود یاری میکنند ولیکن بتفکر باید زندگانی عقلانی و الهی را وسعت داد وچون چنین شد نفسانیات بخودی خود مغلوب میگردند وسعادت دست میدهد .

عوام که باین نکات بر نخورده اند آزادی و قدرت را در این می پندارند که بتوانند هوای نفس خود را پیروی کنند و رعایت فضائل اخلاقی راقید وبند میدانند واگر بآن مقیدشوند ازجهت بیم وامیدنبوی یا اخروی است ومنتظرند که بواسطهٔ این کف نفس مزد یاپاداش دریافت کنند وغافلند ازاینکه فضیلت خود مزد است و خود سعادت است خواه زندگی اخروی باشد خواه نباشد وهمان پیروی هوای نفس است که مایهٔ اسیری وبندگی است وراه نجات اینست که بندگی راپستی بدانیم و پشت بر آن کرده رو بحقیقت نمائیم وشادباشیم . البته رسیدن باین مقام آسان نیست ولیکن هیچ دولتی نیست که بی خون دل بکنار آید وعروج برفلک سروری بدشواری است .

* * *

چنانکه پیش ازین گفته ایم زندگانی اسپینوزا سراسر براین عقاید

واجب و هرخواهشی متضمن عشق اوست حتی هواهای نفسانی هم متضمن عشق حق است جز اینکه از راه راست منحرف شده وبت را بجای خدا گرفته و میپرستد از آنرو که نفسانیّت ناشی ازعلم ناتمام است.

نجات وسعادت و آزادی و شرف انسان همان عشق بذات حق است واین عشق جاوید و باقی است بخلاف هواهای نفسانی که بسته بتن است وبفنای او فانی میشود.(۱)

بقای نفس رااسپینوزا باین وجه بیان میکند که چون روح صورت شخص است (بمعنائی که در صفحهٔ ۵۰ توضیح کرده ایم) و صور موجودات همه درعلم خدا هستند و علم خدا جاویدانی است پس نفوس درعلم خداجاویدند و نیز بواسطهٔ اینکه روح حقیقت شخص است وحقیقت فانی نیست.

ولیکن چنین نیست که هرچه متعلق بنفس باشد باقی است تخیّلات وتوهّمات وانفعالات که در واقع معلول جسمانیات میباشندفانیند و آنچه باقی است قوای تعقلی اوست هرچه شخص قدرتش را براعمال گوناگون افزون سازد و قوهٔ فعل خود را بسط دهد و تفکّر و تعقل را ورزش داده بر معلومات درجهٔ سوّم خود بیفزاید روح خویش را کاملتر و بزرگتر میکند، واز گرفتاری خود بانفعالات میکاهد و ازجنبهٔ فانی بیشتر رهائی یافته جنبهٔ باقی را وسعت میدهد و اتصالش بمبدأ بیشتر میشود و از این روست که عشق عقلانی بذات حق مایهٔ زندگانی جاودانیست . قوت‌دادن

(۱) هرچند اسپینوزا ازشاعری بسیار دور بوده و بیاناتش همه استدلالی و برهانی بلکه هندسی و درنهایت خشکی است دراینجا این شعر خواجه حافظ بی اختیار بیاد می آید واز ذکرآن نمیتوان خودداری کرد که میفرماید :

عرضه کردم دوجهان بردل کارافتاده بجز ازعشق تو باقی همه فانی دانست

فصل سوم

لایبنیتس

بخش اول

شرح زندگانی او

گتفرید ویلهلم لایبنیتس[1] آلمانی یکی از بزرگترین حکمای اروپا و از اعجوبه های روزگار است در سال ۱۶۴۶ میلادی در شهر لایپسیك[2] از شهر های آلمان متولد شد پدرش معلم و مشاور حقوق بود و شش سال پس ازولادت او در گذشت. لایبنیتس از کودکی شوق مفرط بخواندن داشت وهرچه کتاب در کتابخانهٔ پدرش بود یا از جای دیگر بدستش آمد خواند وتبحّری بکمال یافت وازهمهٔعلوم وفنون بهره برد امّا تحصیل رسمی مدرسهاش حقوق وفلسفهبود ، دربیستسالگیدر حقوق بدرجهٔ دکتری رسید وداخل درزندگانی شد بخلاف بسیاری از دانشمندان گوشه نشینی و کناره جوئیاز کارهای دنیارا خوش نداشت و جاه ومال را نیز خواهان بود با امرا و بزرگان مربوط شدو بتوسطآنها در کار های دولتی و سیاسی دخالت یافت . برحسب وظیفهٔ میهن دوستی برای ممالك آلمان صلاح اندیشیمیکرد وبنا برغیرت دینیعیسویخیر همهٔ اروپائیان رامیخواست کشورهای دیگررا نیزآرزومند بود کهبخیرو وفلاح یعنی بعقیدهٔ او بکیش مسیحی وبهره مند شدن از تمدّن اروپائی

Leipzig (۲) Gottfried Wilhelm Leibniz (۱)

منطبق بوده و میتوان او را از اولیا بشمار آورد ، تعلیماتش هم در افکار تأثیرات مذهبی بیشتر داشته است تا تأثیر فلسفی، و بعلاوه اسپینوزا نخستین کسی است که در کتب مقدس نظر علمی کرده و تفسیر عقلی و حکیمانه نموده‌است، ودرسیاسات نیز نظریات بلند آورده که از گنجایش این کتاب بیرون است در الهیات و اخلاقیات هم با آنکه سخن دراز شد تحقیقات اورا بسیار فشردیم ومخصوصاً ازدلایل و براهین که ایراد کرده وبصورت هندسهٔ اقلیدسی درآورده است صرف نظر کردیم کسانیکه ازاین مختصر شوق تعمّق در آن افکار دریابند بنوشته های خود آن فیلسوف مراجعه خواهند نمود و کتاب موسوم بعلم اخلاق را بالاختصاص مورد تأمّل قرار خواهند داد. کتاب بهبودی عقل هم باآنکه ناتمام است قابل توّجه‌است، بعضی ازمراسلات اسپینوزا هم خواندنی‌است.

عقاید اسپینوزا پس ازخود او تقریبا تا صد و پنجاه سال چندان محل توّجه نشده وهر کس هم ازمحققّان و مخصوصاً ارباب دیانات توّجه کرده‌اندآنرا مورد مخالفت شدید قرارداده‌اند ولیکن درصدسال گذشته بیشتر محل اعتنا واقع شده و در بعضی از اهل علم تأثیر عمیق بخشیده است ، البته فلسفهٔ او را هم مانند همه فلسفه های دیگر بی عیب و نقص نمیتوان گفت و حکمای متأخر بر او نکته سنجی‌های متین نیز کرده‌اند واز بعضی جهات آنرا مکمّل ساخته‌اند چنانکه خواهیم دید اماهنوزهم بعضی ازاهل تحقیق عقیدهٔ وحدت وجودی اورا نمی پسندند و مخصوصاً ازاینکه انسانرا فاعل مختار نشمرده است براواعتراض دارند .

و معلوم شد دانشمند آلمانی از کار حکیم انگلیسی آگاه نبوده است، بعلاوه شیوهٔ لایبنیتس دراین محاسبه باشیوهٔ نیوتن یکسان نیست واز او ساده تر و کاملتراست ودر هرحال آن دودانشمند هر دو یکسان از این افتخار بهره دارند.

لایبنیتس درزمان‌اقامت درفرانسه بانگلیس‌هم رفته وبادانشمندان آن سرزمین نیزارتباط یافته است. هنگام بازگشت بآلمان در هلاند با اسپینوزا هم ملاقات کرد و در سی‌سالگی برحسب دعوت امیرهانور(۱) بکتابداری کتابخانهٔ آن شهر برقرار شد وآنجا اقامت گزید و جز چند مسافرت که درداخلهٔ آلمان واطریش وایطالیا برای بعضی‌تحقیقات کرد تا پایان عمر ازهانور هجرت ننمود و همواره بتحقیقات علمی و کارهای کشوری وتألیف وتصنیف و نوشت وخواند با بزرگان وفضلا مشغول بود. چون‌آنزمان درآلمان دولت مهمّ مقتدری وجود نداشت برای‌منظورهای اساسی‌خود راجع بترقی کشورهای مسیحی و داخل کردن کشور های غیرمسیحی درعالم تمدن و تربیت با پادشاه فرانسه و امپراطور اطریش وشارل دوازدهم پادشاه سوئد(۲) و پطرکبیر امپراطور روس مکاتبه یا ملاقات کرد و رأیها ونظرهای بلند بایشان اظهارنمود. ازجملهٔ افکاراو یکی کردن قوانین و نظامات نقاط مختلف آلمان بود واهتمام داشت که تربیت و فرهنگ ممالك‌آلمان را یکسان بسازد. یکی ازآثار وجوداو انجمن علمی برلن است که تأسیس‌آنرابپادشاه پروس توصیه کرد وخود او بریاستش برگزیده شد وآن انجمن هم اکنون برقرار و در کمال

(۱) Hanovre از شهرستان های آلمان (۲) Charles XII de suède

نایل شوند. یکی ازافکار بلند اورفع اختلاف از کاتولیکها وپروتستانها بود و دراین باب کوششها کرد ولی بجائی نرسبد. چون آن زمان لوئی چهاردهم(۱) پادشاه توانای فرانسه باآلمانها سر بسر میگذاشت لایبنیتس برای رفع این شر بامرای آلمان القاء فکر کرد که توجه آن پادشاه را بجنگ با دولت عثمانی یعنی بعقیدهٔ اوبدفع کفارمعطوف کنندآنها هم این رأی را پسندیدند وخود اورا بپاریس فرستادند که آنجا برای این مقصود کار کند. چهارسال درفرانسه بسربرد. آن‌مقصود راحاصل نکرد امّا بافضلای فرانسه مرتبط وازابشان بهره مند گردید مخصوصاً علم‌خود رادرریاضیّات تکمیل کردواختراعات نمود که‌ازهمه مهمترحساب‌فاضله وجامعه(۲) ومحاسبهٔ بی نهایت خرد است (۳) و آن مهمترین تکمیلی است که پس ازدورهٔ یونانیان قدیم درریاضیات بعمل‌آمده و قدرت اهل علم را بر حساب فوق العاده افزون ساخته و مخصوصاً در علم طبیعی بتحقیقاتی موفّق نموده که بدون‌آن وسیله میسّر شدنی نبود. اگرچه زمینهٔ این اختراع بواسطهٔ کارهای‌امثال دکارت وپاسکال وبعضی‌دیگر تهیه شده بود ولیکن دررسیدن به نتیجه افتخار نصیب لایبنیتس گردید جزاینکه نیوتن(٤) انگلیسی که پس از این بکارهای او اشاره خواهیم کرد دراین‌افتخارشریك بلکه بزمان برلایبنیتس‌مقدم است زیرااوچند سال پیش ازلایبنیتس‌همین محاسبه رایافته وباین اختراع موفق شده‌بود و چون اختراع لایبنیتس بردانشمندان مکشوف شد این گفتگوبمیان آمد که شاید او از نیوتن گرفته باشد و درین باب تحقیقات بعمل‌آمد

Calculs différentiel et intégral (۲) Louis XIV (۱)

Newton (٤) Calcul infinitésimal (۳)

موسوم به « تحقیقات درعدل خداوند»[۱] خلاصهٔ مندرجات این نوشته ها رادرضمن بیان فلسفهٔ لایبنیتس معلوم خواهیم کرد . اکثر آنها درسالهای آخر عمر آن فیلسوف نوشته شده است واز نگارشهای او آنچه تاریخی و مربوط بامور کشوریست بزبان آلمانیست و آنچه علمی و فلسفی است بزبان لاتین وبعضی از آنها بزبان فرانسه است که ازجمله همین سه کتابیست که نام برده ایم ودرفلسفه مهمترین آثار اومیباشد .

بخش دوم

مقام علمی لایبنیتس و احوال روحی او

لایبنیتس یکی ازمتبحّرترین دانشمندان و براستی جامع فضایل بوده است و از اینجهت او را نظیر ارسطو دانسته اند . گذشته ازاینکه مرد سیاسی و درامور کشوری و دنیوی صاحبنظر ودارای افکاربلندبوده ودر کار بردن آنها هم کوشش داشته است در همه فنون علم وارد شده و صاحب رأی گردیده و در آنها قوّهٔ تصرّف نشان داده است . یك جا شاعر و ادیب و زباندان ومورّخ ویك جافقیه والهی و منطقی وریاضی وطبیعی و فیلسوف بوده است و در هر علم و فنّی وارد شده نظر فلسفی بکار برده و در تحقیقات اصول و اساس مخصوص در نظر گرفته است و نیز ذوق سلیم ومزاج معتدل و طبع منصف داشته است . از گفتهٔ هر کس آنچه محلّ استفاده بود میگرفت و تعصّب و طرفداری یا عناد و لجاج بخرج نمیداد . ازخصایص اواینکه میکوشیدتااقوال راجمع وبایکدیگر سازگار کند . همچنانکه دردین میخواست کاتولیك وپروتستان راباهم

(۱) Théodicée این لفظ که اختراع لا یبنیتس است امروز بمعنی مطلق حکمت الهی وخداشناسی نیز بکارمیرود .

اعتباراست و باهتمام فردریك دوم پادشاه معروف پروس(۱) اهمیت تمام یافته و آکادمی علوم نامیده شده است و پیش از تأسیس این انجمن در آکادمی پاریس وانجمن علمی لندن عضویت یافته بود .

لایبنیتس با همه بلندی مقام در علم و فضل و حکمت و سیاست ومیهن دوستی و نوع پرستی درپایان عمر چون بزرگانی که بااودوستی داشتند و قدرش را میدانستند درگذشته بودند در هفتاد سالگی مانند بیکسان از دنیا رفت (۱۷۱۶) و او نیز همچون دکارت و اسپینوزا تأهل اختیار نکرده وخانواده تشکیل نداده بود .

تصنیفها و نوشته های لایبنیتس فراوان و در موضوع های بسیار متنوع نوشته شده است از تاریخ وشعر و ادب وعلم زبان گرفته تاحقوق وفقه واصول دین و ریاضیات و علوم وفلسفه و غیر آنها . اما اکثر آن نوشته ها بصورت مقاله و رساله های مختصر است و فلسفه و تحقیقات علمی‌خود را کامل و مشروح تدوین نکرده است . در حکمت چندین رساله‌نگاشته که همه تقریباً شامل اصول عقاید او و مطالب معیّنی است که بتعبیرات مختلف درآورده است . برای درك فلسفه و عقاید علمی‌او بهمهٔآن رساله ها و نیز بمراسلاتیکه باشخاص نوشته است باید مراجعه نمود اماشمارهٔآنها چندین هزاراست. ازرساله های تصنیفی‌او آنچه‌بیشتر معروف است یکی کتابی است که منادولوژی(۲) یعنی معرفت جوهر فرد خوانده میشود وخلاصه ایست ازاصول فلسفهٔ او . دیگر کتابی است موسوم به « تحقیقات تازه در بارهٔ فهم وعقل انسانی»(۳)ودیگر کتابیست

---

(۱) Fréderic II de prusse (۲) Monadologie

(۳) Nouveaux Essais sur l' entendement humain

راه علم کلی[۱] بدست آید . در واقع منشاء فکر لایبنیتس در اختراع این منطق همان امری بود که اوراموفق باختراع محاسبهٔ مقادیر بی نهایت خرد نموده بود ولیکن این اختراع را نتوانست بجائی برساند . در نظر لایبنیتس اگر این فنّ درست میشد یك زبان علمی بین المللی دارامیشدیم که افکار اقوام مختلف را بیکدیگر نزدیك میساخت چنانکه امروز دستورهای جبری مخصوص یك قوم نیست واهل همهٔ زبانها همان دستورها را بکارمیبرند و مقصود یکدیگر را کاملا درمیبابند باینواسطه فنّی را که لایبنیتس درفکر اختراع آن بود و هنوزهم بعضی از دانشمندان درپی آن هستند ودر آن کارمیکنندزبان یاخطّ عمومی[۲] نیزمیگویند.

بخش سوم

یاد آوریهای لازم

پیش از آنکه به بیان فلسفهٔ لایبنیتس بپردازیم سودمند میدانیم که بعضی نکات را یادآوری کنیم .

اگر نخستین جلد این کتاب را بدرستی مطالعه فرموده باشید برخورده اید باینکه درآغاز امرچون متفکّران درامور عالم تأمّل و در وجود موجودات جهان نظر کردند و حرکات و تغییر و تبدیل دائمی آنها را دیدند کم کم متوجه شدند که این تغییروحرکت دائمی بیقاعده و بی نظام نیست ورابطهٔ علّت ومعلولی در کارهست ودرعین اینکه هیچ چیز و هیچ حالت ثابت و پایدار نیست دوام و بقائی هم در کار هست ، و نیز

---

(۱) Science générale

(۲) Caracteristique Universelle یا Langue Universelle و این غیراز زبان های بین المللی است که بعضی دراین اواخر بفکر آن افتاده اند .

سازش دهد درحکمت هم میخواست ارسطو و متقدّمین را با دکارت و متأخّرین سازگار نماید. ازسخنهای بزرگ او اینست که «حکمادرحقایق آنچه اثبات کرده اند درست است ودر آنچه نفی کرده‌اند بخطارفته‌اند» ودرستی این گفته از آنست که حقیقت باندازهٔ بسط دارد که هرچه برای آن اثبات کنند دراومیگنجد. نسبت بارسطو تصدیق کرد که متأخّرین زیاده روی کرده اند وهنوز از تعلیمات او استفادهٔ بسیار میتوان کرد. درفلسفهٔ خود او رعایت همین شیوه پدیدار است در عین اینکه از روش دکارت پیروی میکند منطق ارسطو وعقاید فلسفی اوودانشمندان دیگر را نیز از نظر دور نمیدارد ولی درهر حال درهیچ امر مقلّد صرف نیست صاحب رأی مستقل و مبتکر و مخترع است. یکی از نخستین فکرهای او اختراع منطق ریاضی است(۱) مبنی بر اینکه فکر انسان‌راماننداعداد ومقادیر بمبادی بسیط تجزیه کنند چنانکه کلمات را باصوات و حروف تجزیه میتوان کرد و انواع واقسام آن مبادی را تشخیص دهند وقواعد ترکیب آنها را بدست آورند وتصوّر ها و تصدیقهای بسیط را مانند مقادیر قرار داده برای آنها علاماتی‌مانندآنچه درجبر ومقابله بکاراست اختیار نمایند و تعقّل و تفکّرواستدلال رانظرعملیّات جبرومقابله‌ساخته همچنانکه در این علم دستورهای جبری برای حلّ مسائل ریاضی بکار میرود منطق را هم بدستورهائی نظیر آنها در آورند تا میزان تفکّر و استدلال مشخص باشد و اختلاف فهم ها وسلیقه ها مایهٔ اشتباه درحقایق و سوء تفاهم نشود، و نیز منطق مانند آنچه ارسطو ترتیب داده فقط وسیلهٔ تفهیم و استدلال نباشد بلکه بوسیلهٔ آن بتوان کشف حقایق کردوازاین

(۱) Logistique یا Logique Mathématique

اهل این نظر ذیمقراطیس وابیقور بودند وآنهارا مادّیون گفته‌اند .

رأی دیگر اینکه جسم متّصل واحد است واجزاء بالفعل ندارد و خلاء محال است ومدار امرعالم بر قوّه وفعل است و کون وفساد وتغییر و تحوّل را چهار علّت است ، مادّه وصورت و فاعل وغایت ، و موجودات دوقسمند یا جوهرند یعنی قائم بذات‌اند یا عرضند که وجودشان بسته بجوهر است و جوهر جسمانی مادّه ایست که صورت جسمیّه اختیار کرده است و صورت جسمیّه همان ابعاد سه گانه یعنی طول و عرض و عمق است وجسم جنسی است دارای انواع مختلف واختلاف آنهابصور نوعیّهٔ آنهاست و کون وفساد وتغییرو تبدیل مخصوص بعضی از آن انواع است که عنصر نامیدند واجرام فلکی ازنوع دیگرند و کون و فساد ندارند وجهان محدود است وفلك اعظم مانند سقفی مدوّر بر عالم احاطه‌داردو زمین در مرکز آنست . درباب موجد عالم و دلایل وجود او و نفس انسان و حقیقت وبقای او و چگونگی علم و عقل انسان و تکلیف او در اعمال خویش نیز رای‌های مختلف گوناگون ابراز شد که اصول آنهارا معلوم ساختیم .

بیان کامل رأی دوم را که اصحابش روحیان والهیان خوانده‌شده‌اند ارسطو کرده و مدت دوهزار سال اکثر دانشمندان از او پیروی داشتند ودر کلیات این رأی موافق بودند واختلافشان فقط در جزئیات بودودر اروپا این فلسفه را بصورتی در آورده بودند که آنرا اسکولاستیك نامیده اند وحال بر این منوال بودتا زمانی که کم کم دراروپا بشرحی که پیش از ین گفته ایم فکرهای تازه ظهور کرد وسرانجام دکارت فرانسوی فلسفهٔ پیشینیانرا یکسره باطل انگاشت وهم اجزاء ذیمقراطیس وابیقور

در عین اینکه موجودات بسیار بلکه بیشمارند از وحدت و یگانگی هم نمیتوان غافل‌شد پس در اندیشه شدند که وجود حقیقی خواه یکی و خواه بسیار باشد کدام‌است ومنشاءِ حرکات وتغییر و تحوّلاتیکه درعالم دیده میشود چیست و رشته علّت و معلولها بکجا میرسد و آیا غیر از محسوسات هم وجودی در عالم هست یا نیست و اگر هست چیست و مناسبتش با محسوسات چگونه است و آیا این‌عالم بخودی خود موجود است یاایجاد کننده دارد ونیز چه میشود که برای انسان فهم و ادراك دست میدهد و آیا آنچه ادراك میکند درست است یا نه و آیا انسان در عملیّات خود مختار یا مجبور است و حقیقت انسان چه‌ودر زندگانی تکلیفش چیست .

این اندیشه ها میان مردم‌مایهٔ ظهور علم وحکمت گردید بعضی از تحقیقات موضوع فن منطق شدوقسمتی را فلسفهٔ اولی و حکمت الهی خواندند و بعضی‌را حکمت طبیعی نامیدند و بارهٔ از آنهارا معرفت نفس گفتند ونیز علم‌اخلاق تأسیس شد که یك رشته ازحکمت عملی بشمار رفت‌و هرصاحب نظری برحسب ذوق و فهم خود در مسائلی که اشاره کردیم عقلش حکمی کرد ورائی اظهار نمود که اصول آنهارا دراین کتاب باز نمودیم . سرانجام در باب موجودات عالم دو نظر اساسی میان اهل‌تحقیق شیوع یافت: یکی اینکه کلیّهٔ‌جهان مرکّب ازاجزاء جسمانی بسیار خُرد است وآن اجزاملاء را تشکیل میدهند وفاصله ها که‌میان آنها هست‌خالی است و حرکتهائی که‌آن ملاء هادر آن خلاءِ هادارند وجمع وپراکندگی‌آن‌اجزاء بااختلاف شکل واندازهٔ که درآنهاهست مایهٔ کون وفساد وظهور وبروز اینهمه‌آثار و اوضاع میباشد ، پیشروان

اسپینوزا هردو کار تزین بشمار رفته‌اند و حال آنکه مالبرانش دربعضی از مسائل واسپینوزا دربسیاری از آنها وبلکه دربعضی ازاصول بادکارت مخالف بودند حتی پاسکال که در اصول عقاید مربوط بمابعدالطبیعه بکسره مخالف دکارت است دراساس علم کارتزین خوانده میشود .

لایبنیتس هم‌از حکمای کارتزین بشمار رفته است یعنی تجددی‌را که دکارت‌درعلم‌وحکمت آورده‌پذیرفته‌است ولیکن تحقیقات‌شخصی‌او چنانست که‌میتوان اورا مستقل‌بلکه‌همپابهٔدکارت‌دانست‌و او گفته‌است: « فلسفهٔ دکارت‌بمنزلهٔدهلیزحقیقت‌است‌ازآن‌باید واردشد امّانبایدآنجا متوقف گردید » وپیروان‌دکارت‌راملامت‌میکنند که نسبت‌باوهمان‌شیوهٔ پیروان ارسطو رااختیار کرده‌اند واز گفتهٔ اوتجاوز را جایز نمی‌شمارند و کارتزیانیسم رانوعی اسکولاستیك ساخته‌اند .

مقصود اینست که اروپائیان پس از روزگار قرون وسطی که دورهٔ آمادگی آنها برای علم وحکمت بود چون در سدهٔ شانزدهم وهفدهم بدرستی وارد تحقیق علمی شدند تبعیّت و تقلید صرف را از پیشینیان رها کردند و بزیرو رو کردن گفته های‌آنها قانع‌نشدندو پی درپی دانشمندانی بظهور آوردند که با استفاده‌از تحقیقات گذشتگان هریك نظرو رأی خاصّی درکلیه ویا قسمتی از معارف اظهار نموده و خطاهارا کم‌کم اصلاح کرده ونقصهای آنهارامرتفع ساخته‌و برمقدار معلومات افزوده ودائرهٔ علم وحکمت راوسعت‌دادند چنانکه درفصلهای آخرجلد نخستین ازاین کتاب وفصلهای اوّل این جلد بزرگان آنها را نام بردیم‌و این احوال تاکنون دوام داشته و ظاهراً پس از اینهم بر قرار خواهد بود .

را منکر شد وهم قوّه وفعل و علّتهای چهارگانهٔ ارسطو را کنار گذاشت وطرح تازهٔ ریخت که‌اصول آنرا پیش‌ازاین بازنموده‌ایم. ازجمله اینکه درعالم گذشته ازذات باری‌دوقسم جوهر هست‌یکی جسم که‌حقیقت‌آن بعداست و یکی روح که حقیقت آن فکر یا علم است، و مدارامر عالم برجسم وحرکت جسم‌است و مقدار حرکات در جهان معین و ثابت است و کم وزیاد نمیشود وهمه آثار طبیعی که نتیجهٔ بعد وحرکت میباشند بقاعده و اصول ریاضی در میآیند و برای معرفت آنها بجز آن اصول و قواعد بچیزدیگر نیاز نیست. و کلیهٔ جهان مانند دستگاه کارخانه‌و ماشین‌است که چرخهای آن‌بحرکتی که‌خداوند بآنها داده درجنبشند وازخود قوّه وتصرفی ندارند (۱) وآفریدگارعالم‌این قسم‌مقرر فرموده است وروح‌جوهری‌است مخصوص انسان وحس‌و شعور واراده که‌خاصیّت روح‌است منحصر باوست وباقی موجودات از جماد وحیوان ونبات همه یکسان ماشین میباشند و انسان فاعل مختار است وروح اویس‌از مرگ باقی است.

فلسفهٔ دکارت که‌آنرا کارتزیانیسم (۲) وپیروان‌آنرا کارتزین(۳) گفته اند درانلک زمانی دراروپا فوت گرفت وچنانکه پیش از این‌اشاره کرده‌ایم بسیاری از دانشمندان عقایداو را پسندیدند و کارتزین شدند وفلسفهٔ‌اسکولاستیك‌جزدرحوزهٔ‌دیانتی‌مسیحی که هنوزهم‌پیروآن‌فلسفه میباشندمنسوخ گردید. امّا بزودی دانشمندان دیگرظهور کردند که‌با وجود تصدیق شیوهٔ دکارت‌واساس فلسفهٔ اوورأیهای شخصی اظهار نمودند و در بعضی امور با او مخالف شدند و ملاحظه فرمودید که مالبرانش و

(۱) این ترتیب رااروپائیان(Mécanisme) یعنی‌هیئت‌یادستگاه‌ماشینی میگویند.
(۲) Cartésianisme (۳) Cartésien

بیان کنیم بعلّت فاعلی نمیتوان اکتفا کرد باید نظر کنیم در اینکه فلان امر چرا چنین واقع شد وقسم دیگر واقع نشد باآنکه ممکن بود بشود زیرا ذهن انسان ترجیح بی‌مرجّح را نمی پذیرد وهیچ چیز تاواجب نشود موجود نمیشود . ولایبنیتس در این تحقیق بهمان چیزی رسید که افلاطون وارسطو میگفتند که هرچه واقع میشود برای رسیدن بکمال وجود است یعنی ببهترین وجهی که برای وجود ممکن است و آن علت غائی اوست. لایبنیتس علت ترجیح را علت کافیه یاعلت موجبه (۱) نامیده و نتیجهٔ که ازآن اصل گرفته است درضمن بیان فلسفه اوبدست خواهد آمد .

پس میتوان گفت علم انسان عبارتست از ربط دادن حقایق و معلومات بیکدیگر بوسیلهٔ دواصل عدم تناقض وعلت موجبه .

اصل دیگر که فلسفهٔلایبنیتس بالاختصاص بران مبتنی میباشد همان نظری است که دربی کردن آن باختراع محاسبهٔ جامعه وفاضله موفق شده است وآن اینست که در عالم ممکن نیست که دو چیز عیناً مانند یکدیگر باشند زیرا هیچ جهت ترجیحی نخواهدبود که یکی ازآن دوچیز یك جا باشدودیگری جای دیگر ، والبته همه موجودات بایکدیگر متفاوتند ولیکن بسیار چیزها باهم متشابه مینمایند ازآنرو که تفاوتشان نامحسوس است(۲) واین فقره مرتبط است باین اصل، دیگر که درطبیعت طفره جایز نیست(۳) یعنی نمیشود که میان دوچیز یا دو حالت جدائی

---

(۱) Cause déterminuante یا Raison suffisante

(۲) این اصل را لایبنیتس Principe des indiscernables نامیده است یعنی امور غیر متمایز ومقصودش اموری است که تفاوتشان چنان ضعیف است که آنها را از یکدیگر تمیز نمیتوان داد .

(۳) این اصول را درفرانسه چنین میگویند La Nature ne fait pas de sauts

امّا لایبنیتس که رأی و نظر او درمسائل حکمتی موضوع گفتگوی ماست مدّت پنجاه‌سال بعلم و تحقیق اشتغال داشته و در ین‌مدّت تغییر عقیده و رأی هم داده است. آنچه ما از فلسفهٔ او بیان خواهیم کرد مختصری از عقایدی است که در بیست سال آخر عمر در نوشته های خود مخصوصاً در کتابهائی که در بخش اول این فصل نام برده ایم‌اظهار داشته است.

☆ ☆ ☆

نیز برسبیل‌مقدمه‌خاطر نشان‌میکنیم که دکارت وپیروان‌او بنیاد فکرشان همان اصل بطلان تناقض وامتناع جمع و رفع دو طرف نقیض قضیّه است که اززمان باستان حتّی‌از عهدحکمای اقدام یونان نیز مدار تعقل‌و استدلال ومسلّم بوده و ارسطو منطق را بر همان اصل‌بنا نموده که نمیشود که‌یك‌چیزدر آن واحد و کیفیات‌واحد باشدو هم نباشد وسخنها همه باین حکم منتهی میشود (۱) وشیوهٔعلوم ریاضی که‌مبتنی برهمین اصل‌است باید برای یافتن همهٔ معلومات بکار برده شود.

ولیکن دکارت باپیشینیان و مخصوصاً ارسطو و افلاطون یك اختلاف بزرگ داشت که از علل فقط علّت فاعلی‌را منظور میداشت و نظردر علت غائی‌را لازم نمی پنداشت‌بلکه ممکن نمیدانست. لایبنیتس در اینجا باد کارت مخالف‌شده گفت برای اینکه بتوانیم امور جهان‌را

(۱) این اصل را اروپائیان Principe de contradiction میگویند و آن خود فرع اصل دیگری است که آنرا Principe d'identité میخوانند و ما آنرا اصل مساوات یا «اینهمانی» ترجمه میکنیم یعنی هراستدلالی برمیگردد باینکه میان‌دو جملهٔ یك قضیه حکم بمساوات کنیم و بگوئیم این همان است مثلا وقتیکه میگوئیم انسان حیوان ناطق است حکم میکنیم بمساوی بودن انسان با حیوان ناطق و می‌گوئیم انسان همان حیوان ناطق است.

نمی‌یابیم و این روش لایبنیتس بازگشتی است بسوی حکمت قدیم و مطلب درضمن بیان فلسفهٔ آن حکیم روشن خواهدشد.

بخش چهارم

فلسفهٔ لایبنیتس

بهرهٔ اول - بیان لایبنیتس در باب جوهر و حقیقت وجود

پیش از این گفته‌ایم که دکارت گذشته از ذات باری که آنرا جوهر یا وجود اصیل میدانست در عالم خلقت دو جوهر قائل شد جسم و روح، ولیکن از گفته او برمیآید که لفظ جوهر را نسبت بذات باری و جسم وروح باشتراك اسمی اطلاق میکند بالااقل مقول بتشکیك میداند بنابراین اسپینوزا گفت چه حاجت که سه جوهر قائل باشیم جوهر را همان بذات باری اطلاق میکنیم و بعد و علم را که حقیقت جسم و روح میدانیم از صفات باری میشماریم.

لایبنیتس درین باب عقیدهٔ اظهار کرده است که ظاهراً با دکارت و اسپینوزا هر دو مباین است ولیکن در باطن و در حقیقت با آن هر دو مسازد و آن دو رأی را بیکدیگر منضمّ نموده تکمیل میکند هرچند او هم مانند مالبرانش از اقرار بوحدت وجود استیحاش دارد وظاهر کلامش دالّ بر کثرت وجود است.

باین معنی که لایبنیتس متوجّه شده است که حقیقت جسم بُعد نمیتواند باشد چه اگر بعد باشد و بس جوهر نخواهد بود چون جوهر باید بسیط باشد و بعد بسیط نیست از آنرو که قابل قسمت است. از این گذشته سنگینی اجسام و مقاومت و عدم تداخل آنها از کجاست؟ چرا یك جسم را تند و آسان میتوان حرکت داد و جسم دیگر بدشواری و کندی میرود؟

مطلق باشد و البتّه امور متوسّطی درمیان هست که آنها را بیکدیگر می پیوندد و بنابراین همهٔ موجودات بهم پیوسته ومتّصلند(۱) چه در زمان وچه درمکان و نتابجی که لایبنیتس ازاین اصول گرفته‌است نیز درفلسفهٔ او نمایان خواهد شد.

آخرین مطلبی که دراینجا باید توجّه دهیم اینست که فرنسیس بیکن وهم مشربان اودرتحقیق علمی وفلسفی‌اهمیّت‌راهمه باموربمحسوس داده بودند و دکارت هم که جنبهٔ تعقل را مهمتر دانست بکسره اصول ومبانی وشیوهٔ علوم رباضی را گرفته وچون مقیّد باین قید شده بود که هرچه را روشن وصریح درنیابد محل اعتنا قرار ندهد گذشته از ذات باری و نفس انسانی که تصور آنها را روشن بافته بود بجز بُعد و حرکت حقیقتی‌قائل نشده‌و این دوحقیقت راتابع ومشمول قواعد ریاضی‌دانسته بیان عالم خلقت را تنها بر این مبانی صورت پذیر انگاشته بود. امّا لایبنیتس متوجه شد که عالم خلقت باین سادگی نیست و غیر از بُعد و حرکت حقیقت دیگردرعالم هست‌بلکه بعدوحرکت‌هیچکدام حقیقت نیستند ومفاهیم فلسفی را نمیتوان از نظردور داشت و مقصود از مفاهیم فلسفی(۲) اموری است که عقل بوجودآنها حکم میکند امّا تصوّرآنهارا روشن و صریح درنمی یابد مانند مفهوم جوهر ومفهوم نیرو یاقوه وقدرت که معلوم خواهیم کرد که لایبنیتس آنرا وجود اصیل میداند وآن‌امری است که ازآثارش پی بوجودش میبریم امّا حقیقتش را روشن وصریح در

---

(۱) این حکم را هم فرانسویان Principe de Continuité میگویند یعنی اصل پیوستگی.

(۲) Concepts métaphysiques

داشته باشد و آنچه فعل و تأثیر دارد نیرو[۱] و کوشش[۲] است و نیرو هر گاه فعلش بحرکت واشباه آن باشد جسم است و چون بصورت علم و ادراك درآید روح است.

پس لایبنیتس هم مانند اسپینوزا حقیقت را یکی میداند اما میگوید کثرت موجودات هم درجهان امری آشکاراست ووجود افراد را نمیتوان منکر شد ذیمقراطیس و ابیقوریان انفصال[۳] و کثرت[٤] را دیده و از وحدت[٥] غافل شده بودند حکمای دیگر و اخیراً دکارت اتصال[٦] را اصل گرفته و کلّ موجودات راجمعاً وحدت نامیدند و کثرت رااز نظر دور داشتند ولی حق اینست که باید هر دو را منظور داشت. حقیقت را واحد میدانیم امّا کثرت راهم باید توجیه کنیم و آن باین وجه میشود که بگوئیم حقیقت واحد بصورت اجزای بسیار در آمده است که سراسر جهان از آن اجزاء ساخته شده است امّا نه اجزائی مانند آنچه پیروان ذیمقراطیس و ابیقور تصور کرده بودند که صاحب ابعاد باشند بلکه اجزائی که ابعاد ندارند مانند نقطه های هندسی جز اینکه نقطهٔ هندسی موهوم است و آن اجزا معقولند و حقیقت دارند[۷] زیرا که هریك از آنها نیروئی است و منشأ آثار میباشد جان دارد و مانند جسمی که دکارت معتقد بود مرده و بیجان نیست و باینوجه دنیای ماشینی بیجان که دکارت

---

(۱) Force ازاستعمال لفظ قوه پرهیز کردیم چون حکمای ما قوه را برای امری که که موجود نیست و استعداد وجودش هست یعنی در مقابل فعل نیز بکار برده اندو آن رابفرانسه Puissance میگوید (۲) Effort (۳) Discontinuité

(٤) Pluralité (٥) Unité (٦) Continuité

(۷) بقول لایبنیس نقطه های فلسفی یاجوهری Points métaphysiques یا Points substantiels

چرا جسمی که بدیگری برمیخورد تمام حرکت خود را باو نمیدهد یا چرا حرکت خود او کاسته میشود؟ چرا دوجسم که حرکتشان یکسان است چون بدیگری برخوردند تأثیرشان در او مختلف است؟ پس معلوم میشود که درجسم غیر از بعد چیزی هست که حقیقت اوست و بعد که بخودی خود تأثیری ندارد حقیقت نیست وچیز دیگری لازمست که بعد باو تعلق بگیرد. ازطرف دیگر لایبنیتس هم مانند حکمای مشّاءِ بخلاف ذیمقراطیس و پیروان اومعقول نمیدانند که جسم از اجزاءِ جسمانی تقسیم ناپذیرمرکّب باشد زیرا که آن اجزاءِ هراندازه خردباشند تقسیم‌پذیرند وحدّی برای تقسیم آنها نمیتوان تصور کرد. خلاء را هم قائل نیست زیرا که آنرا منافی بااصل علّت کافیه میداند یعنی اگرجائی ازفضا راخالی وجائی را پر فرض کنیم ترجیح بی مرجّح لازم میآید چون در هر جای خالی هرآینه امکان وجود شیئی هست پس اگر نباشد موجبی باید داشته باشد وآن موجب چه خواهد بود؟

و امّا روح اگر حقیقتش فکر یا علم و ادراك است پس خواب و بیهوشی چیست؟ کسیکه خواب یا بیهوش‌است زنده است پس روح دارد وحال انکه فکر وعلم ندارد پس فکر وعلم آثار روح هست امّا حقیقت او نیست گذشته ازاینکه میدانیم درنفس انسان بسیار امور واقع میشود که آنها را بدرستی ادراك نمیکنند وبرآنها علم ندارد.

• پس اینکه گفته‌اند حقیقت جسم بعداست وحقیقت روح علم است سخنی‌تمام نیست واگر درست تأمل کنیم جسم و روح دو حقیقت نیست يك حقیقت‌است زیراحقیقت نمیتوان گفت مگر آنچه‌را که فعل‌وتأثیری

تمام و تأثیرش نامحدود باشدپس جنبهٔ فعل‌جوهر فرد محدود و ناقص‌است واین محدودیت و نقص که بصورت مقاومت در میآید هم ذاتی اوست و هم نتیجهٔ مناسبتش با فرد های دیگر است و سبب ظهور خاصیّت عدم تداخل(۱) میشود ولایبنیتس آنرا مادهٔ نخستین(۲) مینامد و این ماده اقتضای بُعد داشتن دارد پس بعد نتیجهٔ وجود جوهر است نه حقیقت او یعنی جوهرهای فرد اگرچه هریك به‌تنهائی بُعد ندارند همینکه مکّرر ومجتمع شدند درذهن‌انسان‌بعدرا متصوّر میکنند چنانکه واحدهای‌عددی هریك بتنهائی کثرت نیستند همینکه‌جمع شدند کثرت رابنظرجلوه گر مبسازند. باری مادهٔ نخستین که جنبهٔ فعلی‌ندارد و در واقع امری عدمی است چون جنبهٔ فعلی که امری وجودی است باو منضّم گردد جوهری تمام‌میشود و باین بیان لایبنیتس مبحث هیولی‌وصورت افلاطون‌وارسطو راتازه میکند درعین اینکه برروش دکارت واسپینوزا رفته وضمناً چون بوجود اجزاء قائل شده رأی ذیمقراطیس و ابیقور را نیز از نظر دور نداشته است.

چون گفتگو از حقیقت ماده و بُعد بمیان آمد پیش از آنکه بتکمیل معرفت جوهر فرد بپردازیم مناسب است که عقیدهٔ لایبنیتس‌را در باب زمان و مکان نیز مجملاً معلوم سازیم زیرا که این بحث از مباحث عمیق فلسفه است، قدما در آن بسیار گفتگو کرده بودند متأخرین هم تحقیقات مفصّل دارند که باید با آنها آشنا شویم از جمله لایبنیتس میگوید:

---

(۱) Impénétrabilité (۲) Matière première که لایبنیتس آنرا Antitypie می گوید.

تصور کرده بود تکمیل و تبدیل میشود بجهانی جان دار که نیرومندی و قوهٔ فعلش از خودش است.(۱)

این اجزارا لایبنیتس جوهر ووجود بسیط میداندو آنها را موناد(۲) مینامدو این لفظی است اصلاً یونانی بمعنی‌واحد ، واصلاحی که مابرای آن مناسب میدانیم «جوهر فرد» است ودرمقام اختصار «جوهر» یا «فرد» خواهیم گفت .

بوجود جوهرهای فرد لایبنیتس بقیاس بنفس پی برده است یعنی دیده است که درانسان جان و روحی هست که بعد ندارد امّا منشأ آثار است و نیرو دارد و نیز دیده است که هرموجودی را بفراخور خود فعل و تأثیری است پس معتقد شده است که آنچه در انسان جان و روح یا نفس مینامند درهمهٔ موجودات هست بدرجات مختلف و حقیقت‌همانست وآنرا جوهر فرد نامیده وحقیقت او را نیرو دانسته است و نیرو چیزی است که‌آثارش مشهود است اماخودش محسوس‌نیست یعنی‌غیرمادّی است پس در واقع حقیقت جسم هم امری غیر مادّی است و جوهر فرد چون بسیط است وجود اصیل است و فقط ابداعی است یعنی وجودش علّتی ندارد مگر ذات مبدع و همچنین جز بمشیّت خالق قابل اعدام نیست .

جوهرهای فرد بیشمارند و نیروئی که درهریك از آنها هست دو جنبه دارد : جنبهٔ فعل وتأثیر ، وجنبهٔ مقاومت‌نسبت بفعل دیگری ، زیرا که جوهر فرد مخلوق است و بنابرین محدود است و نیرویش نمیتواند

(۱) این ترتیب Dynamisme گفته میشود یعنی نیروئی در مقابل Mécanisme که بمعنی ماشینی است (۲) Monade

دانسته و آنرا جوهر فرد نامیده است پس هر فردی روحی است و ادراکی[۱] دارد امّا لایبنیتس لفظ ادراك را بمعنی خاصّی گرفته است که مستلزم حس و شعور تام و تمام نیست بنا بر اینکه برای ادراك درجات بیشمار قائل شده است از ادراکی چنان ضعیف که بمنزلهٔ بی‌ادراکی است تا ادراك تام مطلق که مخصوص ذات باری است.

توضیح این معنی چنین میشود که هر جوهر فردی برای خود جهانی است یعنی آنچه در همه جوهر های جهان هست در هر جوهری هست و هریك از جوهرها آئینهٔ تمام نمای کلیهٔ جهان است مثل اینکه تمام جهان در او منعکس باشد جز اینکه هر جوهری یك اندازه از حقیقت را بالقوّه در بردارد و یك اندازه را بالفعل، آن اندازه که حقیقت در او بالفعل منعکس شده ادراك اوست و آن اندازه در هر فردی متفاوتست بتفاوتهای نامحسوس که پیش از این اشاره کردیم و گفتیم رشتهٔ جوهر ها را بهم پیوسته و متّصل میدارد.

و نیز میتوانیم مطلب را باین عبارت در آوریم که ادراك هرجوهری نسبت بحقیقت جوهر های دیگر یا حقیقت کلیهٔ جهان مانند تصویر محو بی رنگی است که در آئینه زنگ گرفته افتاده باشد و این ادراکی است مبهم که نمایان نیست و مانند بی ادراکی است و هر جوهری فقط جزئی از حقیقت را بفراخور استعداد خود روشن و صریح نمودار میسازد و آن ادراك فعلی اوست.

و نیز میتوان گفت هرجوهر فردی نظرگاهی[۲] است که از آن

(۱) Perception

(۲) نظرگاه ترجمهٔ Point de vue که اصطلاح هندسهٔ نقاشی است و نویسندگان ما معمولا نقطه نظر میگویند و این او اخر این کلمه را فراوان و بسیار بیمورد و غالباً غلط و زشت استعمال میکنند.

کسانیکه برای زمان و مکان یا فضا یا بُعد حقیقت قائل شده‌اند اشتباه کرده‌اند وتوجّه نداشته اند باینکه زمان و مکان مخلوق ذهن انسانند وامور انتزاعی هستند. فضا ترتیب موجود بودن اجسام است با همدیگر وزمان ترتیب موجود شدن است پی درپی. ببیان دیگر چون جسم را میبینیم همینکه توهم عدم آنرا بکنیم بُعد یعنی فضا درذهن ما متصوّرمیشود وزمان هم امری است اعتباری که منشأ انتزاعش موجود و معدوم شدن اجسام واحوال است پس زمان ومکان نتیجه ومعلول وجود جوهرند نه علّت و مقدّم بر جوهر چنانکه عدد نتیجهٔ وجود آحاد است وبخودی خود حقیقت ندارد واین خلاصه ایست ازبحثی طولانی که فعلاً بیش ازین تفصیلش مقتضی نیست.

☆ ☆ ☆

فرد ها ازجهت جوهر یعنی نیروبودن وفعل وتأثیرداشتن حقیقت واحدند ولیکن بنابراصلی که پیش‌ازاین گفته‌ایم که ممکن نیست دوچیز یکسره مانند یکدیگر باشند جوهر ها باآنکه بیشمارند همه باهم تفاوت دارند جزاینکه بعضی تفاوتشان نامحسوس است و بعضی چنان متفاوتند که بر حسب ظاهر هیچ مشابهتی ندارند و میان این دو نهایت درجات بسیار بلکه بیشمار است چنانکه رشتهٔ جوهر ها رامیتوان پیوسته‌دانست درتائیدآن اصل که درطبیعت طفره جایز نیست.

گفتیم فرض وجود جوهر فرد بقیاس بنفس بذهن لایبنیتس آمده است یعنی او چنانکه خود را ذیروح دیده جهان راپر ازروح یافته وغیر از روح وجودی در عالم قائل نشده و هر روحی را وجود بسیط اصیلی

اشخاص جاندار که آنها مجموعه ها از فرد های بسیارند هریك درتحت فرمان یك فرد عالی، واین مجموعه ها درمراتب مختلف ازادراکند وتو برتو میباشند . هرجانور یا هرگیاهی مانند باغی است پردرخت یادریاچه ایست پرازماهی، وهرعضوی ازجانوروهرشاخهٔ ازگیاه خود نیز همچنان باغ یا دریاچه‌ایست بلکه هرقطرهٔ ازخون حیوان یاشیرهٔ گیاه همین‌حال را دارد همه جا نیروست همه جا روح است و هر یك از آنها جهانی است باعتباری بزرگ و باعتباری کوچك . دریا باعتباری قطره است و قطره باعتباری دریاست وهمه‌برهمین قیاس‌است وپیداست که اختراع ذرّه‌بین که آن اوقات تازه واقع شده و کم کم اهمیّت موجودات ذرّه بینی و جانورها و گیاههای نامرئی را پدیدار میساخت در پیدایش این افکار تأثیرداشته است .

با آنکه درجات قوّت و ضعف ادراکات جوهرها بیشمار است روی همرفته میتوان آنها را در وجود انسان سه قسم شماره کرد :

یکقسم همان‌ادراکات نامحسوس ونامعلومست که بدرجهٔضعیفند که نفس از آنها متنبّه ومستشعر نمیگردد نظیرادراکات جوهرهائی که گیاهها را تشکیل میدهند . قسم دوم احساسات و ادراکات روشن است مانندآوازها که میشنویم ورنگها که میبینیم ومقدّم برهمهٔ‌آن ادراکات ادراك انسان است نسبت بتن خود و آنچه مجاور او میباشد ، دراین قسم ادراك جانورها هم باانسان شریکند . قسم سوم ادراکی‌است که‌مخصوص انسان است وعقل ومعرفت اورا صورت میدهد .

از بیانات پیش معلوم شد هر جوهر فردی عالم صغیری است که هرچه را در عالم کبیر هست در بر دارد بعضی را بالقوه و بطور مبهم و

نظرگاه جهان دیده میشود جز اینکه وسعت منظرها مختلف است و تنگ و فراخ دارد.

اجتماع جوهرهای فرد حقیقت ذواتی را میسازند که موجودات طبیعی نمایش ظاهری آنها هستند و در واقع اعراض آن جواهرند. جوهرهائیکه جمادات را میسازند ادراکشان بسیار ضعیف است چنانکه گوئی هیچ نیست، گیاهها ادراکشان بیشتر است و جانوران از گیاه هم بیشتر و انسان ازهمه برترو بنابر اینکه طفره جایز نیست انتقال ازجماد به گیاه واز گیاه بجانور و انسان تدریجی است چنانکه گوئی بهم پیوسته اند و کل عالم وجود واحد است. موجوداتی که آنها را جاندار مینامند یعنی گیاه وجانور و انسان درهرشخص آنها ازمیان مجموع جوهر هایش یکی هست که برهمه برتری دارد چنانکه گوئی برآنها فرمانرواست و اوهمانست که روح یانفس اومینامند وفرد های دیگر فرمانبردار و تابع ارادهٔ اومیباشند وجسم آن شخص راتشکیل میدهند. از این گذشته هر عضوی ازاعضای بدن وهرجزءِ از عضو هم که تایك اندازه شخصیّت داشته باشد یك جوهرفرد دارد که برجوهر های دیگر از همان عضو یا جزء فرمانروا میباشد که او بمنزلهٔ روح وآنها بجای جسم آن عضو یا جزئند جز اینکه فردهای فرمانروا هم درجات دارند وبرتر از همه همان روح یا نفس آن شخص است که فرمانروای کلّ وجوداوست ولیکن این فرمانروائی وفرمانبری فرد ها نسبت بهم بطبیعت واقع میشود نه بقسرزیرا که فردها دز یکدیگر تأثیر و تصرف ندارند و هر فردی مستقل است و با اختلاف مراتب همه نمایندهٔ کل وجود میباشند.

خلاصه اینکه هر وجود ذیحیاتی بلکه هر جمادی هیئتی است از

این همه امور و ادراکات معلوم و نا معلوم را در بردارد گوئیم قیاس بنفس خود بکنید که باآنکه مجرّد یعنی بسیط است چقدر ادراکات و افکار واحوال‌متنوّع‌دارد . ازاین گذشته بتمثیلی‌مطلب رامیتوان روشن کرد وآن اینست که یك نقطهٔ هندسی بی‌شبهه امری بسیط است وابعاد ندارد با وجود این هزاران خط میتوان بر او مرور داد و از تلاقـی آن خطوط هزاران زاویه تشکیل می یابد و آن یك نقطه رأس همهٔ آن زاویه هاست .

☆ ☆ ☆

گفتیم جوهرفرد عالم صغیری است و کلّ جهان یعنی ادراکات همه فردهای دیگردر اوهست بعضی صریح و روشن و بعضی تیره و مبهم و نیز گفتیم هرفردی نظر گاهی است برای کل جهان ولیکن نظر گاهی محدود و کم وسعت‌است ، اکنون گوئیم نیروی جوهر که حقیقت اوست این خاصیت را هم دارد که مشتاق کمال است و مایل بوسعت دادن نظر گاه خود میباشد و بنابرین هرچند همیشه بکمال نمیرسد ادراکاتش همواره تبدیل‌می یابد وازادراکی‌بادراك دیگرمیرود وتغییرحالت‌میدهد ولیکن البته هرحالت کنونی نتیجهٔ حالت پیش است وحالت‌آینده را هم در بر دارد و رابطهٔ علت و معلولی استوار است چنانکه اگر کسی باشد که علمش‌بتواند احاطه کند ازحالت کنونی‌هرفردی پی‌بگذشته وآیندهٔ اومیبرد واگر کسی بتواند در هرفرد بهمه احوال مبهم و نهانی اومانند احوال آشکارش پی ببرد گذشته ازاینکه سر گذشت اورا تمام میخواند ازسر گذشت او بسر گذشت همهٔ جوهرهای دیگر نیز پی میبرد و نقص و کمال جوهرها بهمین‌است که هرچه‌ادراکات‌نهانی‌آنها کمترو‌ادراکات

بعضی را بالفعل و صریح و روشن ، ولیکن هر چه هست در خود اوست نه از بیرون چیزی باوداخل میشود و نه از او چیزی بیرون میرود ، بقول خود لایبنیتس جوهردروپنجره ندارد وهرچه درمی یابد خود را دریافته است واگر از ماسوای خویش چیزیادراك میکند ازآنست که ماسوای اوهم هرچه هست درخود اوهست جزاینکه هر وجودی تأثیراتی را که مجاور اوست ودر پیرامون او روی میدهد بهتردرك میکند و نسبت بآنها که دورند ادراکش ضعیف است تابجائی که مانند هیچ میشود و ما در میان ادراکات نامحسوس یا نامعلوم غرق هستیم وقسمت عمده ازاحوال درونیما از تأثیر آنهاست که همواره در کاراست و مانند تار و پود ها هستند که زندگانی واحوال ما از آنها بافته میشود و همین بپوستگی و اتصالآنها سبب است که ازآغاز عمر تابپایان یك وجودیم ویك شخص باقی می مانیم در صورتی که ذرّات تن و احوال ما همواره در تغییر و تبدیل است .

اگر کسی ایراد کند که از ادراکهای نا محسوس ونا معلوم چه حاصل و از مجموع آنها چگونه ادراك محسوس یا معلوم دست میدهد زیرا که هزاران صفرچون باهم جمع شوند مقداری بوجود نمیآورند و هزاران امر معدوم ذرّهٔ را موجود نمیسازند ؟ لایبنیتس جواب میگوید: ادراك جوهرها هرقدر ضعیف باشد صفرو عدم صرف نیست و از مجموع مقدارهای بسیارضعیف هم مقدار محسوس ساخته میشود چنانکه در کنار دریا غرّش امواج را میشنویم درصورتیکه آن هنگامه ازآوازهای قطره هایآب صورت میگیرد که البته هریك نامحسوس است .

واگر کسی ایراد کند که جوهر فرد باآنکه بسیط است چگونه

حکمت میباشد و نتایج سترگ از آن بدست آمده است و فهم درست آن موکول باینست که شخص درعلوم ریاضی وطبیعی بتفصیل وارد شود و بنابرین تکمیل این معلومات را بآنجا محوّل میداریم.

☆ ☆ ☆

گفتیم جوهرها همه مستقلّند و بر یکدیگر تأثیر نمیکنند ودر وپنجره ندارند که چیزی از آنها بیرون رود یابر آنها وارد شود. پس این مشکل پیش میآید که ادراك جوهرها از یکدیگر بچه وسیله میشودو مخصوصاً فرمانروائی فردهای عالی وفرمانبرداری فردهای سافل یابعبارت دیگر روابط جان وتن و روح وجسم چگونه است وروح که خاصیّتش علم است چگونه درجسم تأثیر کرده اورابحرکت میآورد وحرکات جسم چگونه درروح تأثیر نموده علم را ایجاد مینماید؟ این مشکل در فلسفهٔ دکارت که جسم وروح را دوجوهر متباین میدانست حل نشده بود مگر اینکه بگوئیم عقیدهٔ که او درخلق مدام[1] اظهار کرده است جواب این مشکل باشد چنانکه مالبرانش تصریح کرد که علت ذاتی همه امورخداست وتأثیرات مخلوقها نسبت بیکدیگر ظاهری است و اگر علّت باشد علت عرضی است[2]. اسپینوزا حلّ مشکل رابا ینوجه کرد که جوهر یکی است ومباینتی درمیان نیست. لایبنیتس هم همه امور را منتسب بخدا میکند امّا نه بوجهی که مالبرانش میگوید بلکه براوخرده میگیرد که خدارا صانعی عاجز پنداشته که هر آن مجبور است در ماشینی که ساخته دست ببرد تا راه بیفتد و میگوید خداوند از آغاز که جهان را آفریده این ماشین راچنان کامل ساخته که تاابدچرخهاواجزایش باتفاق کارمیکنند.

(۱) رجوع کنید بجلد اول سیر حکمت چاپ سوم صفحه ۱۸۷ –(۲) رجوع کنید بصفحهٔ ۲۲ از همین کتاب.

آشکارشان بیشتر باشد یعنی هرچه نظرگاه جوهر از کلیهٔ جهان گشاده تر باشد نمایندگیش نسبت بجهان روشنتر و بکمال نزدیکتر است. خلاصه علت غائی کمال در جوهر فرد محرّك شوق(۱) است که درجنبهٔ روحانی مایهٔ علم و فکر و تعقّل ودرجنبهٔ جسمانی علت فاعلی حرکات میشود که آن سبب ظهور حوادث است.

در باب حرکت و سکون هم خلاصهٔ بیان لایبنیتس اینست که حرکت نیز بخلاف عقیدهٔ دکارت مانند زمان ومکان بیحقیقت ومخلوق ذهن انسان است نظر بتغییر مناسبت اجسام با یکدیگر و حقیقت همان نیروست که دوام اومظهرش حرکت است وسکون مطلق هم در کار نیست چه نظر باینکه طفره محال است ممکن نیست جسم ازسکون دفعةً بحرکت آید پس چون نیرو هیچگاه ازجوهر منفك نمیشود سکون امری ظاهری است یعنی حرکتی بی نهایت خُرد و نامحسوس است وازاین بیان برمیآید که آنچه مقدارش درجهان ثابت ومعیّن است آن سان که دکارت گمان برده بود حرکت نیست بلکه نیروست که هرجا کاسته شود البتّه جای دیگر افزون شده است ودرواقع تغییر جهت داده است.

توّجه لایبنیتس باینکه حقیقت وجود نیروست وآنچه درعالم ثابت است همانست وهمهٔ موجودات وحوادث واحوال چه درمحسوسات وچه در معقولات نمایش اومیباشند بضمیمهٔ اختراع اودرمحاسبهٔ مقادیر بی نهایت خرد که تأثیرش درفلسفهٔ لایبنیتس محسوس است ازبزرگترین غنیمت هائی است که برای فکر نوع بشر دست داده است و امروز بنیاد و مدار علم و

(۱) این شوق یا خواهش را لایبنیتس Appétition میخوانند و بضمیمهٔ ادراك Perception صفت اصلی جوهر فرد میدانند.

زندگی یعنی چه وزایش ومرگ، چیست؟ بعقیدهٔ لایبنیتس زندگی حال طبیعی موجودات است چون همه جان دارند ولی چنانکه گفتیم در درجات مختلف هستند و موجودات جاندار همواره در معرض تغییرند و اجزای تن خود رادائماً تبدیل میکنند درحالیکه صورت آنها پابرجاست اجزاء آنهاهم که جوهرهای فردباشند چنانکه پیش ازین گفته‌ایم معدوم شدنی نیستند. ازاین گذشته هریك ازموجودات مرکّب یك هسته و تخمهٔ اصلی دارند که میتواند بنهایت خُردی برسد و با آنکه همه اعضای بدن پراکنده شوند و ازمیان بروند او بحال خود باقی است وروح آن بدن را در بر دارد.

زایش چنانکه محسوس و مشهود است عبارتست از اینکه تخمه با روحی که دربردارد اجزای تنی برای خود فراهم کند، بعبارت دیگر زایش از عدم بوجود آمدن نیست بلکه روئیدن و نمو کردن وجودی است که از پیش موجود بوده است. بر همین قیاس میتوانیم معتقد شویم که مرگ هم ازوجود بعدم رفتن نیست بلکه ریختن شاخ وبرگ و کاستن ودرهم رفتن وجوداست. پس چون درست بنگریم زایش ومرگ بمعنی موجود ومعدوم شدن حقیقت ندارد تبدیل تن واعضاء واجزاست بآهنگی سریع تر وشدید تر ازآنچه در حال عادی زندگانی واقع میشود پس هر جانی همواره به تنی پیوسته است با تغییر حال وصورت و این بیان البتّه مستلزم قول به تناسخ هم نیست زیرا تناسخ چنانکه میدانیم چیز دیگری است.

انسان که میان همهٔ حیوانات روحش بلند ترین پایه رادارد علاوه براینکه مانند روح حیوانات دیگر باقی است شخصیّت خود راهم ازدست نمیدهد وازجمله دلایل بقای روح اینست که او نمایندهٔ جهان است و کل

بعبارت دیگر هر امری که در هر جوهر فرد واقع میشود نتیجهٔ امری است که بلا فاصله پیش از آن در آن جوهر واقع شده بود و این رشته همچنان بقهقرا تا روز اول خلقت کشیده است و در جوهر های دیگر همچنین ، واین احوال جوهرهای مختلف برحسب ترتیبی که خداوند از آغاز مقرر فرموده با هم مقارنه وموافقت دارند و این مقارنه وموافقت بنظرما بصورت تأثیر و تأثر و علت و معلول جلوه میکند ولی خطاست چون هرحالتی درهرجوهری معلول حالت پیشین خود اوست نه معلول حالت جوهر دیگری که مقارن اوست وتمثیل آن چنین است که دوساعت را کاملاً بی‌عیب ساخته باشند وآنها را باهم مطابق نموده و چنان کوك کرده باشند که تاابدباهم کاربکنند وذرهٔ تخلّف نداشته باشند پس هر کس آنهارامیبیند حرکات آنها رابیکدیگر مرتبط فرض میکند وحال آنکه ارتباط آنها فقط باینست که یك سازندهٔ آنها را ساخته وباهم سازش داده است بنابرین وقتیکه من اراده میکنم که پای خود را برداشته پیش بگذارم ارادهٔ من که معلول احوال پیشین نفس من ومتوجّهٔ غایت خودبوده مقارن شده است باحرکت پای من که آن نیزمعلول احوال پیشین همان پابوده است واین مقارنه را خداوند از روز ازل مقرر داشته است . باین قاعدهٔ عجیب لایبنیتس نامی نهاده است که ما آنرا قاعدهٔ همسازی پیشین (۱) ترجمه میکنیم وآن درتاریخ فلسفهٔ جدید معروف است و شگفت اینکه با اعتقاد باین قاعده لایبنیتس ازجبری بودن استیحاش دارد چنانکه پس ازین معلوم خواهیم کرد .

---

(۱) La loi de l'harmonie préétablie

میکنند، یك قسم ادراکی است که نفس از آن غافل است و متنبّه نیست و قسم دیگر ادراکی است که نفس بآن متنبّه است. قسم اول را ادراك پنهان و بالقوه، وقسم دوم راادراك آشکاروبالفعل میگوئیم، وبنابراینکه هرجوهری نمایندهٔ کل جهان است یعنی همه آنچه درجهان ادراك کردنی است در بردارد پس یقین است که مقدارادراك پنهان حتّی درنفس انسان بسی بیشتر ازادراك آشکاراست چون میدانیم که مجهولات ما در جنب معلومات چقدراندك است وجوهرها ونفوس هرچه مدرکات آشکارشان بیشتر باشد مرتبتشان والاتر است چنانکه پیش ازین بیان کرده ایم(۱)

نه تنها ادراکات انسان بعضی پنهان و بعضی آشکاراست بلکه همان ادراکات آشکارهم غالباً نتیجهٔ اجتماع ادراکات پنهان است چنانکه پیش ازین مثال زده ایم که غرّش موجهای دریا که شخص بخوبی میشنود از مجموع آوازهای قطره های آب درست میشود که هریك از آنها به تنهائی محسوس نیست و مدرکات دیگرهم چون درست تأمل کرده شود همین حال را دارد.

ازین گذشته کارهای انسان هم نتیجهٔ ادراکات پنهان است باین معنی که انسان هر کارمیکند البته علّتی و سببی دارد ولی غالباً شخص سبب های حقیقی اعمال خودرا نمیداند چون سبب‌های آشکار نتیجه امور نهانی است که درنفس هست واو از آنها غافل است.

---

(۱) رجوع کنید بصفحهٔ ۹۱ تا ۹۶ همین کتاب لایبنیتس ادراك پنهان را Perception وادراك آشکار را Aperception میخوانند امروز اصطلاح تغییر کرده و قسم اول را Perception inconsciente یعنی ادراك غیر مقرون بشعور وقسم دوم را Perception consciente میخوانند یعنی مقرون بشعور .

عالم در او موجود است پس دوام او مانند دوام کلّ جهان است و برای اینست که همواره رو بکمال برود. ضمناً ازآنجا که کمال نفس‌انسانی با کمال ذات باری فاصله بسیار دارد بحکم اینکه طفره جایز نیست مخلوق هائی شریفتر و کاملتر از انسان هم باید وجود داشته باشند که بخدا نزدیکتر باشند.

این قسمت ازفلسفهٔ لایبنیتس که بیان کردیم مطالبی است که در رساله ها و نوشته های‌آن حکیم پراکنده است وایکن عمدهٔ آنها بطور خلاصه دررسالهٔ معروف به «معرفت جوهرفرد» مندرج میباشد.

بهرهٔ دوم: بیان لایبنیتس درباب فهم وعقل انسان

گفتیم بعقیدهٔ لایبنیتس جهان مرکّب است از عدهٔ بیشماری از جوهرهای فرد که هریك ازآنها نمایندهٔ همه جوهر های دیگر و کلّ جهان میباشند و حقیقت جوهر فرد نیرو و کوشش است که منشأ همه آثاری است که‌درجهان‌دیده‌میشود ودرهروجودی‌ازموجودات کاملترین جوهرفرد نفس یا روح اوست.

ونیز معلوم کردیم که نیروو کوشش جوهرفرد متضّمن دوخاصیّت است یکی ادراك و یکی شوق، و گفتیم شوق محرّك جوهراست برای رسیدن بکمال که علّت غائی است و این سبب تغییرات وحرکات او میشود بنابراینکه ادراکهای جوهربعضی‌روشن وآشکاروبسیاری‌ازآنها تاریك و پنهان میباشند.

تقسیم ادراکات بآشکار وپنهان که امروز در روانشناسی وفلسفه اهمیت بسیار دریافته است از یادگارهای مهم لایبنیتس است که معلوم کرده است که جوهرها و نفوس حتّی نفس انسان امور را دو قسم ادراك

فصل سوم

یکی از حکمای انگلیس که لاك[1] نام داشت و معاصر لایبنیتس بود و پس ازین بتفصیل از او سخن خواهیم گفت عقیدهٔ دکارت را باطل دانسته همه معلومات انسان را منتسب بحس و تجربه کرد و باینجهت عقیدهٔ اورا مذهب اصالت تجربه[2] میگویند.

لایبنیتس درین باب بمخالفت لاك برخاست نظر باینکه او هر علم وادراکی را منتسب بجوهر فرد میکرد و جوهر فرد را بی در و پنجره میدانست که چیزی از خارج بر او وارد نتواند شد و هرچه ادراك میکند ازدرون خود اوست حتّی محسوسات که بقاعدهٔ همسازی پیشین بر جوهر یعنی بر نفس معلوم میگردد ولیکن در اینجا هم لایبنیتس مطلب را چنان میپرورد که رأی افلاطون و ارسطو و دکارت و لاك با رأی خود او همه باهم سازگار میشود.

باینمعنی که میگوید میتوان گفت محسوسات و مدرکات نفس از خارج باو میرسد و تجربه حاصل میشود باین اعتبار که هر فردی مدرکات فردهای دیگر را در بردارد پس اگرچه هرگاه جوهر امری را ادراك میکند در واقع یك ادراك نهانی او مبدّل بادراك آشکارشده است ولیکن چون همان ادراك در جوهر دیگر هست میتوان گفت آنرا درك کرده است پس ارسطو و لاك بیحق نیستند ولیکن دکارت هم حق دارد بلکه ما از او پیش میافتیم و میگوئیم همهٔ مدرکات فطری هستند چون همه را بالقوه در جوهرها موجود میدانیم و اینکه تصدیق کردیم که باعتباری ادراکات از خارج بر نفس وارد میشود منافی نیست با اینکه آن ادراکات را در واقع برای هر نفسی امری درونی و ذاتی بپنداریم و اشکالی که

---

(1) Locke (2) Empirisme

این مسئله که ادراك و علم برای انسان از چه راه دست میدهد و چگونه است ازمسائل دیرین و بسیارغامض فلسفه است . تاریخ عقیده‌ها وتحقیقات درین باب طولانی است . درمیان قدما نظرهای برجسته یکی رأی‌افلاطون ویکی رأی‌ارسطوست . افلاطون علم را درنفس‌انسان بحالت نهانی موجود میدانست و معتقد بود که انسان پیش ازین زندگانی بهمه چیز عالم شده ولیکن فراموش کرده است وباید یاد آوری شود . ارسطو معتقد بود که ذهن لوحی‌است مجرّد (۱) که برحسب‌استعدادی که دارد بواسطهٔ حواس معلومات در او وارد و منقوش میشود و بسبب حافظه تجربه حاصل میگردد وعقل آن معلومات وتجربه ها را پرورش میدهد ونتایج کلی میگیرد . محقّقان دیگرهم همه روی یکی ازین دوزمینه کار کرده بودند . دکارت اظهار نظر کرد که معلومات انسان بعضی ازخارج یعنی توسّط حواس حاصل میشودولیکن بعضی‌مفهومات کلی ومجرّد در نفس انسان بفطرت موجود است (۲) که حقایق علمی وفلسفی را بوسیلهٔ آنها بدست میآورد از قبیل تصوّری که از خدا و نفس خود وجوهر وبعد و زمان ومکان و مانند آنها دارد و در واقع تصورات روشن و آشکاری که درذهن انسان هست همان معانی‌است ومدرکات حسّی همه مجمل و مبهم وغیر یقینی است . این عقیده را که علم انسان مبتنی برمفهومات مجردی‌است که عقل بالفطره برآنهاحکم میکند ومستقل ازحسّ است اروپائیان مذهب اصالت عقل (۳) میگویند .

---

(۱) Table rase (۲) Idées innées رجوع کنید بجلد اول این کتاب چاپ سوم صفحه ۱۸۱ (۳) Rationalisme

لایبنیتس درباب فطری بودن معلومات با او مخالف بود کتابی در مقابل کتاب لاك تصنیف کرده درهمهٔ مباحث کتاب لاك وارد شد ونظر خود را در آن مباحث اظهار نمود و ما هم درفصل آینده در ضمن بیان فلسفهٔ لاك ناچارخواهیم بود باین مسائل باختصاراشاره کنیم .

بهرهٔ سوم ـ بیان لایبنیتس درخداشناسی

درهر مبحث ازمباحث فلسفی که وارد شدیم رأی لایبنیتس منتهی بوجود خدا شد . مراتب نفوس و ادراك جوهر های فرد را دیدیم که درجات مختلف بیشمار دارد از مراتب بسیار پست و ادراکی که مانند نبودن است تا ادراك تام مطلق که جز بذات پروردگار نمیتواند تعلّق داشته باشد. و نیز ارتباط جوهرها و اثرآنها را در یکدیگر ملاحظه کردیم که بر حسب تقدیر الهی است یعنی بواسطهٔ همسازی پیشین است که خداوند مقرر فرموده است . در هر موضوع دیگر هم که بدقّت وارد شویم سرانجام بهمانجا میرسد .

دراثبات ذات باری برهانهای لایبنیتس چندان تازگی ندارد وهمان دلایلی است که پیشینیان آورده اند جز اینکه مانند همه مسائل دیگر آنها را بصورت خاصّی درآورده‌است . استدلال مهم اودراین مبحث بعضی اوقات ببرهان لمّی (۱) وگاهی ببرهان انّی (۲) است .

نخست اینکه موجودات عالم بیشك همه ممکن‌اند و علّت موجبهٔ آنها درخود شان نیست وعقل‌حکم میکند باینکه سرانجام باید وجودی باشد که علت موجبه‌اش درخودش باشد یعنی قائم بذات و واجب الوجود باشد واوالبته‌بیرون ازممکنات ومقدّم‌برآنهاست . این‌برهان رااروپائیان

(۱) Démonstration à priori - (۲) Démonstration à postériori

برد کارت کرده اند که اگر بعضی مفهوم ها و تصورات را هر نفسی بالفطره دارد پس چرا کودکان و وحشیان آن ادراکات را ندارند دفع میشود باینکه کودکان و وحشیان فقط درغفلتند و اگر درعقل آنها آن مفهوم ها بالفعل نیست بالقوه هست و تمثیل این فقره را باین وجه میتوان کرد که سنگی فرض کنیم که دراو ازروز ازل خطوطی کشیده شده باشد که چون سنگتراش برطبق آن خطوط بر آن سنگ تیشه بزند مجسمهٔ فلان شخص از آن بدر آید پس آن سنگ اگرچه بظاهر و بالفعل تصویری نمی نمود در واقع و بالقوه مصوّر بود . وشاهد دیگر اینکه چه بسیار معلومات درذهن انسان هست که فراموش شده و باندك یادآوری باز درذهن حاضر میشود پس آن معلومات پنهان بوده و آشکار شده است و دلیل دیگر اینکه می بینیم هر آدم با شعوری اگرچه کودك یا وحشی باشد همینکه زبان و بیان داشته باشد در امور مانند همه کسان دیگر حکم میکند و استنباط و استدلال مینماید . پس معلوم میشود بعضی حقایق و اصول در همهٔ نفوس هست جز اینکه بیش و کم نهان و آشکار است وظهور و بروزش محرّك و منبّه میخواهد و باین وجه عقیدهٔ افلاطون را هم میتوان تصدیق کرد .

بعقیدهٔ لایبنیتس گذشته ازادراکات دیگر حقایق و اصول کلی که درهمه نفوس بالفطره هست و مبنای تعقل و علم و فلسفه میباشد همان قاعدهٔ امتناع تناقض و لزوم وجود علّت موجبه است که در بخش سوم از همین فصل بآنها اشاره کردیم در فصل آینده بازهم باین مبحث خواهیم رسید زیرا چنانکه اشاره شد سبب عمدهٔ ورود لایبنیتس دراین بحث تحقیقاتی بود که لاك حکیم انگلیسی درین باب نموده بود و چون کتاب لاك مشتمل برفواید بسیار بود مورد توجه خاص دانشمندان واقع شد و از آنجا که

دارد تا آنجا که ذات کامل اقتضای وجودش چنان تمام است که وجودش واجب است باین معنی که ذاتی که کامل نیست ومحدوداست بسا هست که از جهت ذاتهای دیگر برای وجودش مانعی پیش میآید امّا برای وجود کامل مانعی نمی‌تواند بود. باین وجه لایبنیتس باعتقاد خود برهان وجودی را تکمیل میکند باینکه نخست ثابت میشود که ذات کامل وجودش ممتنع نیست و مانعی‌هم ندارد و اقتضای وجودش بحد وجوب است پس چنین ذاتی که ما تصورش را داریم و می‌توانیم تعقل کنیم وجودش واجب است.

در همهٔ ابن براهین تکیهٔ استدلال براصل علّت موجبه است که متمم علل است برای اینکه علت تامّه شوند وحقیقت این اصل خود درعلم خداوند است یعنی ما بواسطهٔ این اصل پی‌بوجود آفریدگار میبریم و آفریدگار این اصل را متحقّق میسازد و وجود موجودات همه تابع آن اصل است و بنابرین میتوان گفت کلیهٔ فلسفهٔ لایبنیتس مدارش برلزوم علت موجبه یا کافیه است.

در نظر لایبنیتس تصور ذات واجب‌الوجود از تصورهای فطری عقل انسانی است و ازمعانی فطری دیگر که پیش‌ازین بآنها اشاره کردیم بیرون نیست. انسان چون‌ذات خودرا ادراك میکند مفهوم ذات بطور کلی در عقلش صورت می‌پذیرد و چون نفس انسان جوهر بسیط است تصور ذاتی که جوهر بسیط است برای او حاصل است وچون در ذات خود علم وقدرت و اراده مشاهده میکند وآنها را ناتمام می‌بیند البته عقلش حکم بوجود ذاتی که این قوه‌ها دراو تمام باشد مینماید پس چون در عقل

برهان جهانی[۱] نام نهاده‌اند چون ازوجود جهان پی بوجودآفریدگار برده میشود.

ازین گذشته نظام عالم محتاج است باینکه وجودی با علم و قدرت و کمال نامتناهی این نظام را برقرار کرده باشد واحتیاج بچنین‌وجودی در فلسفهٔ لایبنیتس بیشتر محسوس‌میشود ازآنرو که او قاعدهٔ همسازی‌پیشین را پیش کشیده که حدوث جمیع‌وقایع جهان را بآن منتسب نموده است و این‌همسازی که‌نظامی‌شگرف‌است جز بوجود ناظمی‌متصوّر نمیشود وچون قاعدهٔ همسازی پیشین متضمّن تصدیق برعلّت غائی میباشد این برهان را اروپائیان ازنوع برهان علت غائی[۲] خوانده‌اند.

برهان دیگر مبنی بروجود حقایق‌ثابت جاویداست درذهن انسان ازقبیل‌اصل‌لزوم علت موجبه وامتناع تناقض ومانندآنهابااین معنی که این حقایق درنفوس‌ما وجودشان ذهنی‌است ولیکن‌مسلّم است که ذهن‌ما منشأ آنها نیست وباید ناشی‌ازحقیقتی تام و تمام باشند که آن علم خداوند است این برهانها که ذکرشد همه برهان انّی بود.

برهان دیگر که لمّی است همان برهان وجودی آنسلم است که دکارت نیزآنرا تجدید نموده و حاصل آن اینست که همینکه ما تصوّر ذات کامل را داریم دلیل است براینکه او وجود دارد ولایبنیتس این برهان‌راتکمیل‌میکند باینکه تصورذات کامل و نامحدود مانع‌عقلی‌ندارد یعنی‌متضمّن تناقض نیست پس‌البته موجود است. توضیح آنکه از سخن لایبنیتس‌چنین‌برمیآید که‌معتقداست باینکه هرذاتی‌بتصورآیدووجودش ممتنع عقلی‌نباشد بتناسب حقیقت و کمالی که دراو هست اقتضای وجود

---

(۱) Preuve cosmologique - (۲) Preuve téléologique

از دریافت حقیقت عالم انسانی و گیاه از دریافت حقیقت عـالم حیوانی عجز دارد.

بهرهٔ چهارم - بیان لایبنیتس درچگونگی آفرینش

معلوم شد پروردگاری هست و او جوهرهای فرد را که تجلّیات ذات او میباشند ایجاد میکند وهمچنانکه آنهارا ایجاد میکند ابقا نیز مینماید و اینکه دکارت میگفت خالق دائماً در کار خلق کردن است باین‌معنی‌درست‌بود که اگرآفریدگار دست از مخلوق بردارد البته همه معدوم می‌شوند.

اکنون باید دید آفرینش بوجوب و اضطرار(۱) است یا بقدرت و اختیار(۲). دکارت درکارآفرینش شرط و قیدی تصور نمیکرد وقدرت را بطور تساوی قائل بود یعنی نبابدگفت خداوند در فعل خود به نیکی و زیبائی و داد و خردمقیّد است زبرا نیکی و بدی و زیبائی و زشتی وداد و بیداد را او خود جعل میکند و بحکم او مقرر میگردد ونتیجهٔ این رأی تقریباً این میشود که ارادهٔ آلهی ارادهٔجزافیه است(۳). اسپینوزا میگفت فعل پروردگار ایجابی و مقید بضروریاتی است مانند وجـود احکام هندسی که بغیرآن وجه ممکن نیست واقع شود. لایبنیتس گفت هیچیك ازاین دوقسم نیست چه معنی سخن دکارت اینست که دستگاه آفرینش هرج و مرج است و نتیجـهٔ رأی اسپینوزا این میشود که خدا بی‌اختیار است ولیکن این هردو نظر را بوجهی تصدیق‌هم میتوان کرد

(۱) Nécessité (۲) Liberté

(۳) یعنی برای‌اعمال قدرت وجهی برای ترجیح نیست واین‌قسم‌قدرت‌را اروپائیان Liberté d' indifférence میگویند

تصور کمال منضم بتصور ذات شد تصور خداوند حاصل میشود و میدانیم که کمالات در وجود انسان محدود است وسبب محدودیتش مقیّدبودن نفس ببدن و ماده یعنی بادراکات مبهم و تاریك و ارادههای مشوب بنفسانیات میباشد. پس برای تصور ذات باری کافی است که ذاتی تعقل کنیم مانند نفوس خودمان که از علائق مادّی بکلی مجرّد و بنابرین حقایق براو تام و تمام جلوه گر و ارادهاش بیحدّوقید متوّجه خیرمطلق باشد، و نفس انسانی که بمقتضای مخلوقیّتالبته محدود و گرفتارمادهاست پرتو ضعیفی ازآن منبع روشنائی خواهد بود و اگر موجودات هر کدام جوهر فردیهستند خداوند فرد کامل جوهراست واوراجوهرجوهرها(۱) نیز نامیدهاند.

در ضمن اثبات ذات باری بصفات او نیز پیبردیم و دانستیم که ناچار او ذاتی است یگانه چون علّت غائی وجود است و علّت موجبه و علّت کافیهاست پسبذات دیگری که واجب باشد حاجت نیست و نیز او ذات کامل است چون نامحدود است و کمال او متضمن علم و اراده و قدرت است. علمش جاعل ماهیّاتست ارادهاش جاعل وجود آن ماهیات و قدرتش مایهٔ این هردو امراست، واینهرسه صفت باریتعالی درجوهرهای فرد نیز بصورت ادراك و شوق که پیش ازین بیان کردهایم بیش یا کم ظهور میکنند وبیش یا کم هرچه باشد در جنب علم وقدرت آلهی مانند قطره در جنب دریاست و با همه این بیانات که کرده شد عقل وفهم بشر ازشناختن ذاتباری چنانکه باید البته عاجزاست همان اندازه که حیوان

---

(۱) La Monade des monades

امتناع عقلی نداشته باشد درحدّ خودش البته ممکن است امّا ازمیان امور ممکن آن امری واقع میشود که با امور دیگری که براومقدّم بوده وبا او مقارنند سازگار باشد برحسب اصل امتناع تناقض واصل علت موجبه و - مشیّت الهی جزبراین وجه قرار نمیگیرد. باین اعتبار میتوان گفت همهٔ امور مقدراست چون رابطهٔ علت ومعلول در کاراست و بیرون آمدن معلول از علت حتمی است واین کیفیت را اروپائیان بلفظی (۱) ادا میکنند که معنی آن وجوب ترتّب معلول برعلت است

نسبت باعمال انسان هم لایبنیتس نه جبر (۲) قائل است نه تفویض و آزادی مطلق (۳) باین معنی که تفویض مطلق را قائل نیست چون مقدر بودن امور را بنابر ترتّب معلول برعلت و بحکم قاعدهٔ همسازی پیشین معتقد است بنا براینکه هرامری واقع میشود البته معلول امری است مقدم براو ومتناسب باموری که مقارن او میباشند. جبرمطلق راهم معتقد نیست و میگوید اختیار است (امربین الامرین) زیرا که مختار کسی را میگویند که فعلش از روی شعور باشد و دیگری او را مجبور نکند و آن فعل ممکن باشد نه واجب هندسی و این هرسه شرط در ارادهٔ انسان موجوداست. شعوروعقل وقوّهٔ تمیز داشتنش که آشکاراست اگرچه بیش و کم دارد ودرهرحال محدود است. دیگری هم اورا مجبور نمیکند چون هرنفس انسانی یك جوهر فرد است و پیش ازین گفته‌ایم که برجوهراز خارج تأثیری وارد نمیآید و هراثری ازاو بروز میکند از نیروی درونی خود اوست جزاینکه چون مخلوق است بالطبع محدود است ومانند

---

(۱) Déterminisme - (۲) Fatalité

(۳) Liberté d' indifférence

و با هم جمع میتوان نمود باینمعنی که وجوب و ضرورت دو قسم است یکی هندسی که منطقی و عقلی[1] هم میتوان گفت و یکی اخلاقی [2] ضرورت هندسی یاعقلی که نتیجهٔ اصل امتناع تناقض است مانند این حکم است که دو و دو چهار میشود . ضرورت اخلاقی آنست که آنکه ارادهٔ عقلانی دارد در امری که بدو وجه ممکن است واقع شود وجه بهتر را اختیار میکند و این میانهٔ قدرت برتساوی و اضطرار است . اختیار است امّا بی‌قید نیست و چون درست تأمل شود دیده میشود که ماهیّت مقیّد بضرورت عقلی و اصل امتناع تناقض است یعنی بغیر از وجهی که تعقّل میشود ممکن نیست امّا وجود یافتن ماهیّات فقط تابع ضرورت اخلاقی و اصل علت موجبه است یعنی اگر با خیر وصلاح ساز گار باشد ایجاد میشود و گرنه نمیشود[3] . پس نسبت بماهیت رأی اسپینوزا حق است و نسبت بوجود دکارت حق داشت و درهرحال ذات پروردگار چنانکه از اضطرار و جبر منزّه است فعل هوسناکانه هم شایستهٔ او نیست در فعل و ایجاد قادر و مختار است ولی ترجّیح بی مرجّح روا نمیدارد و بحکمت کارمیکند .

مسئله قضاوقدررا لایبنیتس باین وجه حل میکند که هرامری که

---

(۱) Nécessité géométrique یا Nécessité logique یا Nécessité métaphysique - (۲) Nécessité morale

۳- مثال روشن این سخن اینست که مثلا متساوی بودن قطرهای دایرهٔ هندسی عقلا واجب است ودایرهٔ که قطرهایش متساوی نباشند فرضش متضمن تناقض است وممتنع است وحتی درعلم خداهم صورت نمی پذیرد اما ایجاد دایره امری است ممکن و اختیاری اگر خیر ومصلحت باشد خداوند ایجاد میکند واگر نباشد نمیکند و این همان سخن است که حکما گفته اند ارادهٔ الهی برامر محال تعلق نمیگیرد ولیکن در امور ممکن مختار است .

هر کس عمری دراز کرده و گرم و سرد بسیار چشیده با همه دلتنگی که از روزگار داشته باشد اگر بنا شود عمر را از سر بگیرد بسی شادمان خواهد بود. آن اندازه نقص و عیب هم که در دنیا هست بخداوند منتسب نیست. آفریدگار فعلش مثبت است و وجودی است و بدی و نقص امر عدمی است. مخلوق که بالطبع و ناچار محدود است از نقص و عیب مبرّی نمیماند و سیه‌روئی از ممکن هرگز جدا نمیشود و بنابرین وجود شر ناگزیر است واز کجا که سودمند نیست؟ و علم ما بحکیم و مهربان بودن خدا مقتضی است که حکم کنیم باینکه سودمند است و باحکمت و مصلحت موافقت دارد. وانگهی عالم خلقت را رویهمرفته باید نگاه کرد و موارد خاص را نباید میزان گرفت در آنصورت دانسته میشود که خیروشر جهان را چون درست بسنجیم خیر غالب است و آنچه در عالم آفرینش روی میدهد ببهترین وجه است.

هرچند اکثر حکمای پیشین هم این نظر را اظهار کرده بودند که هرچیزی بجای خویش نیکوست ولیکن در متأخّران ومحقّقانی که از ارباب دیانت نبوده‌اند خاصه در اروپا کسی باندازهٔ لایبنیتس درین باب بحث نکرده ومبالغه ننموده‌است چنانکه خوش‌بینی (۱) او معروف وضرب‌المثل شده وبعضی از ظرفا بجد وبهزل سربسر او گذاشته‌اند و «آفرین بر نظر پاك خطاپوشش باد» گفته‌اند.

(۱) Optimisme این خوش‌بینی را درزبان فرانسه باین عبارت ادا میکنند که مثل شده‌است: «در این عالم که بهترین عوالم ممکن الوجود است همه چیز ببهترین وجه است»
Tout est pour le mienx dans le meilleur des mcndes possibles

آفریدگار قدرت تام ندارد. اموری‌راهم که بر آنها اراده میکند البته امور ممکن‌است یعنی‌اموری است که میتواند نکند یاخلاف آنهارا بکند پس باین بیان انسان فاعل مختار است هرچند مختار بودن او با مختاربودن آفریدگار بسیار تفاوت دارد ولیکن شك نیست که هرچه میکند با علم باینست که خلاف آن ممکن‌است واین‌اختیاراست و بمقتضای مرّجح‌بودن امر عمل میکند.

این‌بیان لایبنیتس‌را درجبر واختیار بعضی‌پسندیده ووافی‌میدانند امّا بسیاری‌هم میگویند حق اینست که او بلفظ وصورت‌ظاهر قناعت کرده است چه‌تصدیق میکند که عقل‌وشعور و نیروی انسان محدوداست وازاین گذشته قبول‌دارد که فعل و ارادهٔ انسان همه معلول امور مقدم و متناسب باامور متقارن او میباشند وقاعدهٔ همسازی پیشین‌را خود او اختراع کرده است و چه بسا میشود که اختیار انسان ناشی از دواعی است که خود از آنها آگاه نیست. با اینحال چگونه میتوان معتقد شد که انسان فاعل مختار است؟

آخرین‌مطلب‌مهمی که ازعقایدلایبنیتس‌درامورفلسفی‌وخداشناسی و چگونگی آفرینش باقی مانده است که خاطرنشان کنیم اینستکه آن حکیم شرح مبسوطی‌دارد دراینکه این‌عالم خلقت بهترین‌عوالمی‌است که ایجادش ممکن بوده است نظر باینکه آفریدگار که فاعل مختار است بنابرحکمت بالغه‌آنچه‌را بهتراست اختیارمیکند. البته نمیگوید دردنیا بدی وشر وجود ندارد ولیکن‌اظهارعقیده میکند که رویهمرفته خیر بیش از شراست وآن اندازه که بعضی‌شکایت میکنند بدی غلبه ندارد چنانکه

فصل چهارم

حکمای انگلیس در سدهٔ هفدهم

بخش اول

هابز

طامس هابز[۱] درسال ۱۵۸۸ دریکی از شهرهای کوچك انگلستان زاده و درسال ۱۶۷۹ در نود و دوسالگی درگذشته است. پس از انجام تحصیل بهرهٔ او معلّمی وندیمی بزرگزادگان شد وقسمت مهمّی از دورهٔ زندگی او مصادف با انقلابات انگلستان بود از اینروبارها بمسافرت از انگلستان بیرون رفت گاهی بمصاحبت بزرگان و گاهی برای دور بودن از ناامنی وغوغای انقلاب. ازجمله مدت زمانی درفرانسه مقیم وبافضلای آن کشور همنشین بود. معلوماتی که درمدرسه فراگرفت ادبیات بودامّا فلسفهٔ اسکولاستیك را که آنزمان بنیاد علم بود نپسندید و او از کسانی است که با فرنسیس بیکن ودکارت درخراب کردن اساس اسکولاستیك همکاری کرده است. درچهل سالگی بریاضیات و طبیعیات پرداخت ودر ریاضی صاحب داعیه شد امّا مقام بلندی نیافت. درحدود پنجاه سالگی بفلسفه مایل وبیشتر بحکمت عملی یعنی سیاست و اخلاق متوجّه شد و دراین رشته کتابهای چند تصنیف نمود وتحقیقاتش در این مباحث غوغا

---

(۱) Thomas Hobbes

سیر حکمت در اروپا

پیش ازین گفته‌ایم کـه لایبنیتس در همه رشته‌های معارف وارد شده و تحقیقات گرانبها نموده‌است ولیکن نظر ما درین کتاب همه متوجه بمباحث فلسفی است و بمسائل دیگر نمیپردازیم. در اخلاق و اصول و مبانی دیانت و سیاست و حقوق و عدالت‌هم گفتگو بسیار دارد ولیکن تحقیقاتش در اخلاق بر آنچه دیگران گفته‌اند چیزی نمیافزاید و علم اخـلاق او مبتنی بر همان اصول فلسفی اوست که بآسانی میتوان استنباط کرد. در دیانت و سیاست‌هم چون مباحثاتش اساساً مربوط بعالم عیسویت است برای ما چندان سودمند نیست و بهمین اندازه که‌سر رشته عقاید فلسفی لایبنیتس را بدست دادیم دانسته میشود که وجود او درعالم علم وحکمت چه‌تأثیر بزرك داشته است.

یعنی جمع کردن معلومات با هم یاجدا کردن آنها ازیکدیگر، بعبارت دیگر فلسفه یعنی تجزیه وترکیب وتجزیه وترکیب تنها باجسام تعلق میگیرد و غیر از جسم هرچه هست موضوع فلسفه وعلم نمیتواند شد و مربوط بدین وایمان است

پس علم و فلسفه با جسم سرو کار دارد خواه جسم طبیعی یعنی جماد و نبات و بدنهای حیوانی و انسانی (علوم ریاضی و طبیعی) خواه اجسام اجتماعی و مدنی یعنی مردم و اقوام وملل (اخلاق و سیاست) ودر همهٔ این علوم مدار عمل برتجربه و حس است و فکر و تعقل نیز بنیادش برحس است.محسوسات بوسیلهٔحافظه درذهن اندوخته میشود ومعلومات راتشکیل میدهد که جمع وتفریق آنها فکر وتعقّل را میسازد.

حس هم چون درست بنگری حرکتی است که از اشیاء در محیط احداث میشود وبوسیلهٔ اعصاب بمغز انسان میرسد ونکته در اینجاست که محسوسات همه جزحرکاتی که درمغز و بدن انسان واقع میشود چیزی نیست وحادثات وعوارضی که بنظر ما میرسد همه توهّم است چنانکه بتجربه می‌بینیم که چون بچشم ضربتی وارد میآید اگرچه‌درشب تاریك باشد چشم برق میزند و روشنائی حس میشود و حال آنکه نوری در میان نیست.

نفس یاروح (روان) هم امرغیرجسمانی نیست ومیان‌حیوان وانسان تفاوت در شدّت و ضعف مدارك است. و ما نیز مانند جانوران گرفتار نفسانیات هستیم که برما مسلطند و اختیاری از خود نداریم. عقل هم از نفسانیات جلوگیری نمیکند ومحرك انسان در اعمال تنها مهر و کین

بلند کرد و بمشاجره بلکه بمخاطره دچار شد به‌بیدینی‌هم متهم گردید و یك اندازه جهان گردی وسر گردانیش از اینراه بود . با آنکه از حکمای درجهٔ اول نیست چون محقّق وصاحب فکر بود وعمری دراز کرد وبپیری رسید کم کم محترم ومعتبر گردید نظریاتش در افکار تأثیر مهم نموده و مخصوصاً در تأسیس علم نفس و علم اجتماع مدخلیّت تام داشته است . تصنیف مهم اودراین مباحث دو کتاب است یکی که بزبان انگلیسی‌است لویاتان[1] نام دارد ودیگری‌بزبان لاتین بنام«اهل شهر»[2] معروف‌است .

☆ ☆ ☆

ازحکمای انگلیس کسانیکه صاحبنظر ومحقّق بوده وازخودرأی مستقل داشتند همه بمشرب اهل حس وتجربه متمایل و درفلسفه مذهب مادّی را می پسندیدند سر دفتر آنها در پایان سدهٔ شانزدهم وآغاز سدهٔ هفدهم فرنسیس بیکن است که درجلد نخستین این کتاب بقدر کفایت اورا شناسانیده ایم هابز که اینك مختصری ازعقایدش را بیان میکنیم در جوانی درك خدمت فرنسیس بیکن را نموده و در علم ازاو پیروی کرده ولیکن بیش از او ببرهان قیاس وفلسفهٔ اولی توجّه داشته و ازاین جهت به دکارت نزدیکتر است وبافیلسوف فرانسوی معاصر بوده و از فضلائی است که بر رأی های اواعتراضات کرده و مباحثات نموده است .

تعریفی که هابز ازفلسفه میکند اینست : شناخت معلولها بعلّتو شناخت علتها بمعلولشان بوسیلهٔ استدلال درست . استدلال وفکر درست

(۱) Leviathan نام اژدهای هولناکی‌است که در تورات مذکور است ومقصود مصنف از این اژدها دولت وحکومت است که باید بسیار مقتدر باشد ،

(۲) De Cive ومقصود سیاست مدن است .

ازحق طبیعی و آزادی خود صرف نظر کند و پای بندعهد و پیمان شود. از اینروست که مردم برحسب تراضی و تبانی برای حفظ امنیت و پرهیز از جنك و جدال دائمی قواعد و قوانین وضع میکنند و خودرا بآن مقیّد مینمایند جز اینکه رعایت قوانین و حفظ امنیت میان مردم بخودی‌خود صورت نمی پذیرد پس صلاح در اینست که امور خویش را تفویض یکنفر نمایند که او با قدرت و اختیار تام آنها را اداره کند و امنیت را بانیرو و زور نگاه بدارد و برای چنین‌مدیری هیچگونه قید و بند روا نیست .

باری هابز در کارهای دنیا بدبین است وفلسفه اش مادی است‌بنیاد علم را حس میداند و بنیاد اخلاق را سود و زیان وبنیاد سیاست را زور و استبداد می پندارد و قدری از این عقاید نتیجهٔ انقلاباتی است که در کشور او دست داده و از آن جهت آزار کشیده و اگر خیر و آسایشی دیده درحمایت بزرگان و پادشاهان بوده است . درهر حال میتوان گفت عقایدی را که بسیاری اشخاص در دل دارند و بزبان نمیگویند یا عمل میکنند و خلافش را مدعی هستند هابز صادقانه بیان کرده و تحت قواعد واصول آورده است .

بخش دوم

لاك

جان لاك(۱) یکی ازبزرگترین حکمای انگلیس درسال ۱۶۳۲ زاده و درهفتاد و دوسالگی در ۱۷۰۴ درگذشته است پس از تحصیلات عمومی چون فلسفهٔ اسکولاستیك را نمی‌پسندید بطب پرداخت ضمناً با

John Locke (۱)

و بیم وامید است. هرحرکتی که درنفس واقع میشود اگر با زندگانی ملایم ومساعد است خوش آیند میباشد وانسان آنرا خواهان است واگر منافی و مزاحم باشد ناخوش آیند است وشخص از آن می گریزد. مبدأ رنج و خوشی والم ولذت همین است وداعی انسان هم بر آنچه میکندجز گرائیدن بخوشی و پرهیز از ناخوشی چیزی نیست یعنی میزان اخلاق وبنیادش برسود و زیان است و نیك وبد اموری نسبی میباشند یعنی حُسن وقبح امور برحسب سود وزیان آنهاست و نیك و بد و داد وبیداد درنفس امر و حدّ ذات حقیقت نـدارد و آنچه مصلحت و خیر شخص در اوست همان نیك است و داد است پس مایهٔ کار های انسان خود خواهی است. دینداری از ترس کیفر و عـذاب است وحتّی شفقت و دلسوزی کـه کسی بر بیچارگان میآورد ازرنجی است که میبرد چون تصور میکند که ممکن است بخود او همان بیچارگی روی دهد.

اکنون هیئت اجتماعیه را بنظر بگیریم. بعقیدهٔ هابز اینکه گفته‌اند طبیعت انسان مدنی واجتماعی است خطاست درحال طبیعی اسان دشمن انسان است و این عبارت از هابز معروف است که انسان برای انسان گرك است(۱). هرکس هرچه میخواهد برای خود میخواهد و بضرردیگری میخواهد بنابراین همه با همه درجنگ خواهند بود وهـرکه نیرویش بیشتر است پیش میبرد و ایـن حقّی است طبیعی جز اینکه باین وضـع امنیت میان مـردم نخواهد بود و زندگانی تلخ و دشوار است چه بزرگترین نعمتها برای هیئت اجتماعیه امنیّت است پس مصلحت وسعادت دراینست که وسیلهٔ استقرارامنیت رافراهم کنندوآن اینست که هرکس

(۱) این عبارت بزبان لاتین چنین است Homo homini lupus.

موجود است و باید کوشید که هرچه از آن معلومات پنهان و بالقوه‌است آشکار و بالفعل گردد. بعضی دیگر از حکما که سر دفتر آنها ارسطوست ادراکات حسّی رامعتبر و مبدأ علم انسان شمردند با توجه باینکه حس فقط جزئیات و مادیات را درك میکند و ادراك کلیّات ومجردات مخصوص عقل است. بعضی هم مانند ابیقوریـان و رواقیـان علم انسان را منحصر بمحسوسات دانستند ومعقولات را نتیجهٔ محسوسات پنداشتند.

دکارت که برای فلسفه طرحی نوریخت محسوسات را فقط وسیلهٔ تشخیص سود وزیان چیزهای خارجی برای تن پنداشت وتحقیق کرد که معلوماتیکه از راه حس برای انسان حاصل میشود با واقع مطابق نیست وبنابرین درعلم اعتماد برعقل باید باشد واظهارعقیده کرد براینکه گذشته ازتصوراتی که ازراه حس ازخارج وارد ذهن میشود وآنچه ذهن خودبقوهٔ متخیله جعل میکند معانی دیگر درذهن انسان هست که فطری است (۱) یعنی خاصیت روح یا عقل انسان است بعبارت دیگر آنها را خداوند در عقل انسان ودیعه نهاده است. حکمای دیگر هم که کارتزین شمرده شده‌اند این عقیده‌را داشتند وتصدیق میکردند وپیش ازین گفته ایم که آنان را اصحاب عقل نامیده‌اند.

در خود انگلستان هم از معاصران لاك کسانی بودند که مذهب افلاطون‌را داشتند ودرباب وجود معانی فطری باد کارت موافق بودند امّا لاك که دربسیاری‌ازچیزها باد کارت موافقت داشت درباب معـانی فطری با او مخالف شدو کتاب معتبر او که پیش‌نام بردیم یعنی «تحقیق درعقل

---

(۱) Idées innées

بعضی از بزرگان هم رابطه داشت و باینواسطه درپارهٔ از کارهای کشوری نیز دخالت یافت. بخارج انگلستان هم‌مسافرت کرده وخصوصاً درپاریس وهلاند مدتی اقامت نموده است. بواسطهٔ عقاید سیاسی که داشت مدتی ازعمر گرفتار آزار مخالفان بود اما جزئیات وقایع زندگانی او چیزی نیست که نقل آنها سودی داشته باشد. در مسائل اخلاقی و تربیتی و اقتصادی و مذهبی و سیاسی رساله های چند نوشته است ولیکن تصنیف مهم او کتاب فلسفهٔ اوست که « تحقیق در فهم و عقل انسانی»(۱) نام دارد و تقریباً تمام آنچه از فلسفهٔ او بیان خواهیم کرد نقل از آن کتاب است.

☆ ☆ ☆

بارها گفته‌ایم که یکی ازمسائل غامضی که ازدیر گاهی موردتوجه دانشمندان گردیده مسئله‌چگونگی علم انسانی است یعنی اینکه‌انسان چگونه علم پیدا میکند و ادراکات بچه‌وسیله برای اوحاصل میشود و چه‌اندازه حقیقت‌دارد وتا کجا باواقع مطابق‌است.

ونیز معلوم کردیم که از زمان باستان این مسئله را اینقسم حل کرده بودند که بعضی ازمدرکات بواسطهٔ حواس پنجگانه یعنی بوسیلهٔ تن دست میدهد وبعضی امور را هم انسان بوسیلهٔ عقل که امری مجرد و از تن جداست در مییابد، و دیدیم که بعضی از حکما که پیشوای ایشان افلاطون است مدرکات‌حسی رامعتبر ندانسته تنهابرای معقولات‌حقیقت قائل شدند ومعتقد بودند که معلومات عقلی‌درنفس‌انسان آشکار یاپنهان

---

(۱) بزبان انگلیسی Essay concerning human understanding
بزبان فرانسه Essai sur l' entendement humain

یکدیگر کسب میکنند.

بعضی مفهوم هارا هم که ادعا کرده‌اند که فطری هستند یاممکن است چنین بنظر آیند لاك برمیشمارد وتحقیق میکند که فطری نیستند مثلاً مفهوم تساوی (اینهمانی) و یگانگی و جزء و کل و جوهر و خدا و پرستش و مانند آنها. چنانکه در باب مفهوم خدا میگوید بسیاری از اقوام هستند که هیچ تصوّری از خدا ندارند بلکه در زبان آنها لفظی برای این معنی نیست. از این گذشته آنها هم که نام خدا را شنیده اند آیا همه تصوّری که ازخدا دارند یکسان است؟ صرف نظر از کسانیکه منکر وجود خدا هستند آیا تصوری که پیر زن روستائی از خدا دارد همانست که حکما و عرفا دارند؟ و آیا این تصور ها را باین اختلافها میتوان فطری دانست؟

و امّا اینکه گمان رفته است که بعضی اصول اخلاقی درنزد مردم فطری است آنهم اشتباه است. بعضی خواهشها وآرزوها را میتوان گفت فطری است مانند آرزوی خوشی و بیزاری ازرنج امّا اینها طبایع است نه حقایق و اصول اخلاقی یعنی حسن وقبح در مردم عمومیّت ندارد و بسا امور در نزد قومی زشت است و درنزد قوم دیگر زیباست. بعضی چیزها در یك دیانت ممنوع و حرام است و در دیانت دیگر جایز و مباح. بعضی اقوام وحشی را می بینیم که آدم میخورند و اینکار را نه بر سبیل اتفاق و ازروی هوای نفس یا اضطرار میکنند بلکه جایز ومستحسن میدانند. ازاین گذشته چیزهائی‌هم که حدا کثرمردم نیکو یاواجب میدانندا گر بپرسی چرا نیکو ویا واجب است یکی میگوید چون حکم خداست دیگری

انسان» از اینرو نگاشته شده و آن نخستین کتابیست که در چگونگی علم انسان بتفصیل وارد گردیده ومبدأ شده است برای بحث طولانی که حکمای اروپا درین‌باب نموده‌اند و درواقع لاك ازمؤسسان روان‌شناسی علمی میباشد. اینك خلاصه واصول مطالب آن کتابرا بدست میدهیم .

☆ ☆ ☆

بعقیدهٔ لاك معلومات یعنی تصوّرات ذهنی انسان فطری نیست چه اگر فطری بود در ذهن‌همواره حاضر میبود مگر اینکه قبول کنیم که معلومات فطری است امّا انسان از آنها آگاه نیست و این سخنی است بی‌معنی و تناقض دارد .

و نیز اگر معلومات انسان فطری بود همه کس آنها را میداشت و حاجت بتحصیل نبود و حال آنکه آشکار است که هیچکس نیاموخته دارای معلوماتی نمیشودومیدانیم که کودکان‌ووحشیان و عامیان‌بسیاری ازمعلومات‌را ندارندواگردرست تأمل کنیم‌درمی یابیم که معلومات‌انسان مکتسب و نتیجهٔ تجربه‌است‌جزاینکه بسیاری ازآنهارا‌شخص‌از کودکی کسب میکند و باین واسطه چنین مینماید که از آغاز زندگانی آن معلومات را دارد و حال آنکه از آغاز زندگی بنای کسب معلومات را میگذارد وهمه را بتدریج درمییابد .

اینکه میگویند بعضی معانی هست که همه مردمان‌آنها را تصدیق دارندو این دلیل برفطری بودن آنهاست اشتباه است چون مسلّم نیست که آن معانی را همه کس تصدیق داشته باشد و برفرض که چنین باشد دلیل برفطری بودن آنها نمیشود و میتوان گفت آن معانی را همه از

درست تأمّل شود دانسته میشود که وجدان مردم مختلف است و دل همه کس بیك چیز گواهی نمیدهد وچه بسیار چیز ها هست که دل بآنها گواهی میدهد ووجدان حکم میکند ولی سبب حقیقیِ آن انس و عادت است و اگر غیر ازین بود وحسن و قبح کار ها بفطرت معلوم بود بتعلیم وتربیت اخلاقی حاجت نبود .

در فصل پیش گفتیم که لایبنیتس بالاك درین عقیده مخالفت کرد ودرمقابل کتاب او که این تحقیقات درجزء اول آن بعمل آمده وتحقیقات دیگرش در بارهٔ علم انسان همه مبتنی بر همین نظر است کتابی بنام « تحقیقات تازه در بارهٔ فهم و عقل انسانی » نگاشت و بیان کردیم که چگونه وجود معانی فطری را توجیه کرد و معلوم نمود که بسیاری از مدرکات انسان در ذهن او بالقوه هست و بنهان است و اینکه میگوئیم معانی برای انسان فطری است غرض این نیست که همهٔ معانی درذهن او درهمه حال حاضر و بالفعل موجود است بلکه غرض اینست که انسان قوهٔ درك و کشف آن معانی را دارد و یقین است که اگر آن معانی در ذهن انسان نهانی موجود نمی بود نمیتوانست آنها را دریابد چنانکه در ذهن حیوان بهیچ وسیله نمیتوان آن معانی را وارد نمود واشتباه لاك از اینجا بر خاسته است که حقایق واجب و ضروری را با حقایق ممکن و عادی فرق نگذاشته است واگر فرق گذاشته بود برمیخورد باینکه حقایق واجب همچون اصل امتناع تناقض ومانند آنها چاره ندارد از اینکه در عقل انسان بفطرت موجود باشد و معلومات و تصوراتی که میتوان گفت بتجربه ومشاهده برانسان معلوم میشود فقط آنهاست که عقل بوجوبشان

میگوید چون شرافت انسان اینقسم مقتضی است سومی میگوید دل گواهی میدهد پس بااین اختلافات چگونه میتوان این اصول رافطری دانست؟ وچه بسیار عقاید و اصول در اذهان راسخ است که چون درست تحقیق کنی می‌بینی فلان پیرزن یافلان دایه در کودکی بذهن ما فرو برده و بطول زمان وانس وعادت برای ما حکم خدا وعقیدهٔ صحیح شده ومانند عقاید دینی واصول اخلاقی پیروی آنها را واجب دانسته‌ایم.

وچون معانی و تصوّرها فطری نشد تصدیقها و احکام و قضایا هم که از آنها ساخته میشود بطریقی اولی فطری نخواهد بود والبته مقصود این نیست که درعالم حقایقی نیست و اصول و قواعدی وجود ندارد عالم خلقت همانا حقیقتی دارد و قوانینی برحسب طبیعت برآن حاکم است امّا این غیر از آنست که آن حقایق و اصول برانسان بفطرت معلوم باشد وحاجت باکتساب نداشته باشد.

درفطری دانستن معلومات حقیقت اینست که چون دیده‌اند بعضی احکام وقضایا مورد تصدیق همه کس است و نیز بعقل خود رجوع کرده وآنها را درست یافته و محل تردید ندانسته اند چنین پنداشته اندکه از روزی که بدنیا آمده‌اند آن حقایق را میدانسته و تصدیق داشته اند پس دنبال کشف مبدأ ومنشأ آنها برنیامده‌اند. بعضی را تنبلی فکر مانع شده و بعضی راخود پسندی بشری برآن داشته که بگویند این حقایق را خدا دروجود انسان سرشته است وطبیعی وفطری اومیباشد.

ونیز گفته اند بعضی اصول و احکام اخلاقی فطری است چونکه دل بدرستی آنها گواهی میدهد ووجدان(۱) حکم میکند ولیکن اگر

(۱) Conscience

سخن را بدرستی روشن میکند که چگونه ذهنشان روز بروز بواسطهٔ تجربه یعنی تنوع احساسات وتعقّل وسعت می یابد ودرهرحال هیچیك از معلومات و تصورات نیست که بیکی ازاین دومبدأ یعنی حس وفکر منتهی نشود وفکر وتعقّل هم پس از آن پیش میآید که محسوساتی درذهن وارد شده باشد و اینکه گفته اند نفس دائماً در حال تفکر است مسلّم نیست و خلاف مشهود است و این ادّعا چنان است که بگویند جسم همواره در حال حرکت است وحرکتش دیده نمیشود یا بگویندشکم همیشه گرسنه است ولی بعضی اوقات متوجّه نیست.

باری ذهن درامر علم بکلی منفعل است مانند آئینه که دراوعکس میافتد و تعقّل هر اندازه عالی باشد جزحس ومشاهدهٔ درونی منشأ دیگر ندارد و ازعبارات معروف لاك است که « جز آنچه بحس در آمده باشد هیچ چیز درعقل نیست» وجواب لایبنیتس هم معروف است که گفته‌است «آری جز آنچه بحس درآمده باشد هیچ چیز در عقل نیست مگر خود عقل» چون خود لاك منکرعقل نیست .

تصوّر (یامفهوم یامعنی)(۱) دو قسم است بسیط و مرکّب . مفهوم بسیط بوسیلهٔ حس یا فکر حاصل میشود و ذهن نسبت بآن منفعل است یعنی فقط پذیرنده است همینکه آن معانی را دریافت کرد آنها را بقوهٔ فاعلی باهم جمع میکند ومعانی مرکب را میسازد و ذهن انسان جزاین دوقسم معنی نمیتواند در برداشته باشدوهمچنانکه انسان نسبت بامور مادی

---

(۱) یادآوری میکنیم که در اینجا معنی و مفهوم و تصور هرسه ترجمهٔ Idée است باعتبارات مختلف وهرسه را میآوریم تا برای اصل اصطلاح مطلب روشن باشد گاهی هم ناچار میشویم همین کلمه را علم یا معلوم ترجمه کنیم .

حکم نمیکند و ازانکارشان امتناع ندارد.(۱)

☆ ☆ ☆

مندرجات کتاب لاك منحصر بنفی معانی فطری نیست وپس ازفراغ ازاین مبحث وارد میشود در اینکه مبدأ و منشأ معلومات انسان چیست پس انواع مختلف معانی را ازمدّ نظر میگذراند و از جهات چند تقسیم میکند ومنشأ آنها رابدست میدهد واشتباهاتی که درباب آن معانی برای مردم دست داده معلوم میسازد ودرچگونگی آنها بتفصیل تحقیق میکند ونکته سنجی‌های دقیق مینماید و اعمال دماغی انسانرا که منتهی بدرك آن معانی میشود تشخیص میدهد و احوال نفسانی که ازآنها ناشی‌میشود معین میکند و نتایج اخلاقی که حاصل میشود بدست‌میدهد وچگونگی الفاظی را که دلالت برآن معانی دارند مورد ملاحظه قرار داده بالاخره کیفیّت حصول علم و معرفت را بوسیلهٔ آن معانی و مفهوم ها در نظر میگیرد و ما اگر بخواهیم در این جمله وارد شویم سخن دراز میشود پس ناچار مهمتربن آنهـا را باشاره میگذرانیم تا نمونهٔ از تحقیقات او باشد. میگوید:

ذهن انسان در آغاز مانند لوح سفیدی است که هیچ چیز بر آن نگاشته نشده باشد ولی کم کم تجربه معلومات را درآن نقش میکند و تجربه دو قسم است یکی احساساتی که از اشیاء خارجی درمی‌یابد دیگر مشاهدات درونی که بتفکّر و تعقل برای اودست میدهد وتعقّل معلومات حاصل در ذهن را میپرورد و میورزد. مطالعه در احوال کودکان این

(۱) این تحقیقات از باب اول کتاب لاك با نظر بباب اول از کتاب لایبنیتس گرفته شده است.

ایجاد مفهومات در عقل بواسطهٔ اینست که او چندین قوه دارد. یکی ادراك[1] که نخستین مرحلهٔ علم است. دوم حفظ[2] که معلومات را درذهن نگاه میدارد و درموقع بیاد[3] میاورد. سوم تمیز[4] که معانی را از یکدیگر جدا میکند و تشخیص میدهد. چهارم سنجش[5] که نسبت میان معلومات را درمییابد. پنجم ترکیب[6] که معانی بسیط را باهم جمع کرده معانی مرکب میسازد. ششم تجرید یا انتزاع[7] که یك معنی جزئی را که ازمشاهدهٔ یك فرد معلوم شده ازمقارناتیکه همراه دارد جدامیکند ومفهوم کلی میسازد.

ازاین شش قوه که برشمردیم پنج قوه اول میان حیوان وانسان مشترك است وششمی مخصوص انسان است، وسه قوهٔ اول فقط انفعالی است ودرسه قوه آخر نفس فعالیّت دارد و بواسطهٔ این سه قوه ازتصورات بسیط تصورات مرکب را میسازد.

تصورات مرکب هم سه قسمند: تصور حالات[8] تصور ذوات[9] تصور اضافات[10].

مثلا تصوّر مکان وشکل ودوری (مسافت) حالتهای ترکیبی هستند ازتصور بسیط بعد که بباصره ولامسه حاصل شده‌اند، وتصورموقع وساعت وروز وسال و مانند آنها حالاتی هستند از تصور زمان و پی در پی بودن چیزها که بواسطهٔ پیاپی آمدن تصورات در ذهن حاصل میشوند و تصور متناهی و نامتناهی وجاوید حالاتی از تصور کمیّت ومقدار میباشد. واگر

---

(1) Perception - (2) Rétention - (3) Mémoire
(4) Discernement - (5) Comparaison - (6) Composition
(7) Abstraction - (8) Idées de modes
(9) Idées de substances - (10) Idées de relation

جز جمع و تفریق موادی کاری نمیتواند بکند و نه یك ذره می تواند ایجاد نماید و نه یك ذرّه را میتواند معدوم بکند نسبت بمعانی و تصوّرات هم چنین است .

بعضی از تصوّرات بسیط ازراه یك حسّ تنها حاصل میشود مانند رنگ وآواز ومزه و بو و گرمی وسردی و یکی‌ازآن تصورات مهم که بوسیلهٔ لامسه حاصل میشود تصور جرم(۱) است یعنی آنچه مانع عدم تداخل است . بعضی‌ازتصورات‌ازراه چندین حس‌حاصل میشود وبیشتری بواسطهٔ باصره ولامسه مانند زمان و بعد یافضا وحرکت وسکون وشکل. تصورهای بسیطی که ازراه فکرحاصل میشود تصورادراك است و اراده و قدرت ووجود ووحدت والم ولذّت ومانندآنها .

تصورات ومعانی بعضی‌مثبت‌اند وبعضی‌منفی. تصورهای مثبت‌مانند گرمی وروشنائی‌است وتصورهای منفی‌مانند سردی وتاریکی.

آنچه درعقل‌وارد میشودوذهن درك میکند تصور یامعنی یامفهوم است وای‌قوّهٔ راکه درچیزها هست که تصوّر را در ذهن ایجاد میکنند خاصیت(۲) میگوئیم مثلا سفیدی در ذهن مفهوم یا معنی یا تصور است و در برف خاصیت است و خاصیت دوقسم است . بعضی ذاتی جسمند وازآن منفك نمیشوند وآنها راخاصیت نخستین مینامیم مانندجرم وبعد وشکل وعدد وحرکت یاسکون . بعضی خاصیت ها مربوط بذات جسم نیستند و عرضی‌اند وفقط احساساتی‌هستند که بواسطهٔ خاصیت‌های نخستین‌درذهن ایجاد میشوند مانند رنگ وبو وآنها راخاصیّت‌های دومین میگوئیم .

(۱) مصنف برای این معنی لفظی بکار برده است که گاه جمود و گاه استحکام باید ترجمه کرد (بفرانسه Solidité) ولیکن منظور جسمیت جسم است که مانع تداخل است و ما جرم را مناسب تر دانستیم - (۲) Qualité

چیز میانگارد . مثلاً ذاتی که آنـرا خورشید مینامندچیزی نیست مگر مجموع تصور گردی وروشنائی و گرمی وحرکت منظم دائمی که چون این مجموعه همیشه بـا همند یك چیز پنداشته شده و آنـرا خورشید نامیده اند . پس اهل تحقیق بتشخیص جوهروعرض قائل شده‌اند وفرض کرده اند موضوعی‌هست برای صفاتی که تصورات بسیط را درذهن تولید میکنند وآن موضوع خیالی را جوهر و آن صفات را عرض خوانده اند ولی ما جوهرخالی ازعرض را بهیچوجه نمیدانیم چیست . و این فرض مانند آن است که بعضی میگویند زمین بر روی شاخ گاو است و گاو بر پشت سنگ پشت وسنگ پشت درآب‌است وچون بپرسی‌آب در کجاست درمیمانند . حکما هم ازاینجهت گرفتار مشکلات شده‌اند که درحالی که انسان جز براعراض بر چیزی معرفت ندارد خواسته اند ازاعراض تجاوز کنند و گمان کرده‌اند برحقیقت معرفت یافته‌اند .

آمدیم برسر تصوراضافات که عبارتست‌از نسبت‌دادن چیزی‌بچیزی. مهم ترین آنها تصورعلّت و معلول است باین معنی که چون تبدّلهائی همواره بریك سان در احوال چیزها مشاهده میکنیم و چیزهای دیگری را می بینیم که‌همواره آن تبدّلها را میدهند پس‌آن تبدلها را معلول وچیز- هائی که این تبدیلها را میکنند علت مینامیم. و نیز از همین راه تصور آفرینش‌وزایش وساخت و تغییر برای ماحاصل میشود .

کهنگی و تازگی و پیری و جوانی وپس وپیش وزیر وبالاوشدید وضعیف ومانند آنها تصورهای اضافی هستند که مربوط بزمان و مکان و کمیت میباشند. ملاحظات دیگری که درخصوص تصورات هست اینست که بعضی از آنها روشنند وبعضی تیره و مبهم و بعضی حقیقی هستند یعنی

کسی ایراد کند که تصور نامتناهی و جاوید از کجا بذهن ماوارد شده درصورتیکه چیزی درخارج نیافته ایم که زمان یا مقدارش بی‌نهایت باشد لاك جواب میگوید این تصورات معانی منفی‌میباشند چه تصورات مثبت ذهن البته همه محدودند . تصور نامتناهی چنانکه لفظش دلالت دارد از نفی حد و نهایت حاصل میشود بواسطهٔاینکه ذهن توانائی دارد که برهر مقداری مقداری تازه بیفزایدو لازم نیست بی نهایتی رابطورمثبت‌ادراك کند و نباید اشتباه کرد تصور بی‌نهایت بودن زمان یافضا یاعدد راباتصور زمان یابعد یاعدد بی‌نهایت ، چه بی‌نهایت بودن مقداررا میتوان پذیرفت بواسطهٔ همینکه میتوانیم برهرمقداری مقداردیگر بیفزائیم امّا مقدار بی نهایت را نمیتوان تصور کرد یعنی ادراك و ذهن ما گنجایش مقدار بی‌نهایت راندارد بعبارت دیگر بینهایت بودن زمان یابعد یا عدد را تعقل وتصدیق میتوان کرد امّا تصور نمیتوان نمود .

یکی دیگر از این تصورها تصور قدرت و توانائی است یعنی‌چون تغیّر را در چیزی می بنیم و مشاهده میکنیم که چیز دیگری آن تغیّر را سبب شد تصوّر توانائی برانفعال برای چیز نخستین وتصور توانائی‌فعل برای چیز دوّمین بذهن میآید و بهترین وجه ادراك توانائی آنست که شخص در خود مشاهده میکند که فکری یا عملی را میتواند بکند، و میتواند نکندو از اینجا تصور اراده در ذهن حاصل میشود که توانائی برفعل یاترك‌فعل‌است وچون اراده را بکار بیندازیم‌آنراعزم وقصدگوئیم.

امّا تصور ذوات این قسم روی میدهد که ذهن در بعضی موارد متوجه میشود که یك عدّه‌از تصورات بسیط که بوسیلهٔ حواس مختلف حاصل میشوند همواره باهم هستند بنابرین مجموع آن تصورات را یك

الزامی نداشته و برعایت شرایط خاصی مقیّد نبوده‌اند و اینکه بعضی مردم میان الفاظ و معانی مناسبت و ارتباط طبیعی و ضروری فرض کرده اند خطاست چه اگر چنین بود نوع بشر همه یك زبان داشتند و حال آنکه چنین نیست سهل است اهل یك زبان هم همیشه سخن یکدیگر را بدرستی فهم نمیکنند.

اگر بسخن گفتن کودکان توجه کنیم درمییابیم که در آغاز آنچه بلفظ ادا میکنند معانی جزئی است نخستین الفاظی که میگویند مادر و پدر و دایه است ولیکن وقتیکه مادر میگویند شخص مادر خودرا در نظر دارند نه مادر را بطور کلی، پس از آن چون مردان و زنان دیگر میبینند که شبیه بپدر و مادر ایشان هستند کم کم معنی کلی مرد یا زن در ذهن ایشان حاصل میشود ویقیناً در نوع بشر در آغاز همچنین واقع شده و همه الفاظی که جعل کرده اند نخست برای معانی جزئی بوده است و چون چیزهائی که با آنها سرو کار پیدا میکردند واموری که بآن مبتلا میشدند بسیار شد ناچار برای اینکه الفاظ بیشمار نشوند نظر بشباهت چیزها بیکدیگر اختلافات جزئی را در آنها کنار گذاشته و بهمه چیزهای متشابه یك نام داده و مشابهت ها را انتزاع کرده اند و باینوجه معانی کلّی درذهن انسان ساخته شده است. پس کلّی حقیقتی ندارد و ذهن انسان معانی کلّی را جعل کرده است و اینهمه مباحثاتی که دربارهٔ حقیقت کلیّات کرده‌اند پوچ و بیحاصل بوده است. اینکه برای انواع موجودات حدود مشخّص فرض کرده وحتی بعضی از حکما مانند افلاطون فقط برای نوعیّت آنها حقیقت قائل بودند خطا بوده ومتوجه نشده‌اند که موجودات همواره درحال تغییر و تبدیلند ودرقالبهای ثابت ریخته نشده اند ومقولات ده گانه وصور نوعی

بازاء آنها حقیقتی درخارج هست وبعضی موهوم وتخیلی هستند (تصورات بسیط همه حقیقی وتصورات مرکب که مخلوق ذهن ماهستند بعضی حقیقی وبعضی مخیلند) وبعضی تمامند وبعضی ناتمام (برحسب اینکه حقیقت آنها را تمام میدانیم یا اینکه معرفت ما بر آنها ناتمام است) وبعضی صحیح اند وبعضی غلط و دربارهٔ همهٔ این اقسام تحقیقاتی هست که اگر بخواهیم بآنها بپردازیم سخن دراز میشود (۱) و ما چنانکه پیش گفته ایم فقط فهرست مختصری ازمطالب مهم کتاب لاك را بدست میدهیم وازواردشدن در انواع واقسام معانی وچگونگی آنها و نکاتی که در آنهاهست واستفادهٔ که ازآنها میتوان کرد واموری که ازآنها باید پرهیز کرد تاخطا دست ندهد وبسیاری از جزئیات آنها ناچار تن میزنیم که آن تحقیقات خود چندین برابر این کتاب ماشرح وبسط دارد وهمه قابل توجه است.

☆ ☆ ☆

نظر باینکه انسان معانی ذهنی خودرا بلفظ درمیاورد ومیان لفظ و معنی مناسبات تام دائمی هست پس لاك بمناسبت تحقیق در معانی بمبحث الفاظ نیز وارد شده و یکی ازمؤسسان فلسفهٔ لغت گردیده است و از این مبحث نیز ما ناچاریم فقط بعضی مسائل برجسته را باشاره خاطر نشان کنیم ازاینقرار :

خداوند چون طبع انسان را مدنی و اجتماعی ساخته برای اینکه افراد بتوانند با یکدیگر مرتبط باشند قوه وآلت سخنگوئی بایشان داده است ازاینرو مردم جعل الفاظ کرده اند یعنی بعضی صوتهارا نمایندهٔ بعضی معانی قرار داده اند واینکار را فقط باختیار خود کرده اند و از هیچ سو

۱- این تحقیقات از باب دوم از کتاب لاك گرفته شده است .

است وخلاصهٔ تحقیقاتش اینکه دانش چیزی نیست مگر درك سازگاری وناسازگاری تصورات ومعانی که درذهن ما هست، بعبارت دیگر احکامی است که ذهن ما در مناسبات میان تصورات خود میکند و آن مناسبات نخست مساوات است (اینهمانی[۱]) و غیریت (این نه‌آنی[۲]) مساوات یعنی اینکه دوتصور را تشخیص بدهیم که یکی هستند و با هم مساویند وعین یکدیگرند و بگوئیم این همانست مانند اینکه سه چهار تا دوازده تاست، وغیریت آنست که یکی غیر ازدیگری است و بگوئیم این نه‌آنست مانند اینکه سبز غیر ازسرخ است. دوم اضافه است مانند نسبت پدر بپسر یانسبت بزرگتر بکوچکتر یانسبت مشابهت وبی‌شباهتی. سوم مقارنه است یعنی اینکه دوچیز باهم باشند (همبودی[۳]) مانند اینکه هوا سرد است یا برف گرم نیست که عبارتست از اثبات یا نفی سردی و گرمی برای هوا وبرف. چهارم تصدیق بوجود تحقّقی برای چیزی که تصورش را داریم مانند اینکه خدا موجود است واین‌چهار قسم نسبت را میتوان بدوقسم برگردانید که‌اضافه وجود باشد زیرا که‌اینهمانی واین نه‌آنی وهمبودی (مساوات وغیریت ومقارنه) رامیتوان از مقولهٔ اضافه شمرد. پس دانش واقعی میشود اثبات یانفی اضافه و اثبات یا نفی وجود خارجی برای مفهومات وتصوراتی که درذهن داریم.

---

(۱) Identié

(۲) Diversité (۳) Coexistence اصطلاحات فارسی که برای اینهمانی ساخته ایم شاید بنظر غریب آید ولیکن اینجانب آنها را نامناسب نمیدانم و گمانم اینست که بآسانی مأنوس میتوانند شد وازالفاظ عربی که برای آنها هست مناسب تر است چنانکه اینهمانی بنظر اینجانب بهتر از تساوی است معهذا اگر دیگری اصطلاحات مناسب‌تر بیابد البته خوشوقت خواهم شد.

و نفس نباتی وحیوانی وبسیاری دیگر از امور که بطور کلی گفته میشود فقط لفظ وصوتند که ضعف ادراك بشر آنها را سرپوش نادانی خود قرار داده است.

نکتهٔ دیگر اینکه همچنانکه معانی اولی که در ذهن انسان تشکیل میشود ناشی ازحس است الفاظی هم که بشر جعل کرده در آغاز همه برای محسوسات بوده سپس چون ذهن مردم وسعت یافته وقوهٔ تجرید وانتزاع پیدا کرده کم کم معانی الفاظ منقول شده وآنهارا بمعانی معقول دلالت داده اند وحتی الفاظی که بر کار وعمل وبرچیزهائی که یکسره ازحس دور میباشند دلالت میکنند در آغاز ازمحسوسات برآمده اند و شاهد این مدعا اینست که هنوز بعضی مفهومهای معنوی را بالفاظ مربوط باحساسات تعبیر میکنیم مثلا میگوئیم ازفلان کارسیر شدم وبفلان امر تشنه ام وازفلان کس دل بر کندم و نیز میدانیم که انگاشتن از نگارش است (۱) و امثال این الفاظ بسیارند ویقین است که اگر مبدأ همه الفاظ را میتوانستیم معلوم کنیم میدیدیم که همهٔ معقولات بمحسوسات منتهی میشوند.

پس الفاظ همه درآغاز دال بر جزئیات بوده اند ومعلوم کردیم که همه بر محسوسات دلالت داشته اند و کم کم باستعاره وبرحسب مناسبت بمعقولات نقل شده اند (۲).

☆ ☆ ☆

. باب آخر کتاب لاك درچگونگی علم و معرفت یعنی دانش انسان

---

(۱) شواهدی که لاك برای امثال این الفاظ آورده البته اززبان انگلیسی است و چیزهای دیگری است. ما اززبان فارسی شواهد آوردیم تاخوانندگانی که زبان خارج نمیدانند دریابند - (۲) این تحقیقات ازباب سوم کتاب لاك گرفته است.

نداده است وعلم ما بر نفس خودمان مسلم هست امّا از حقیقت او چیزی نمیدانیم و اگر در تحقیقاتی که درباب تجرّد نفس بعمل آمده دقت شود دیده میشود که ازروی حقیقت و یقین نه بمجرّد بودن او میتوانیم حکم کنیم نه بمادّی بودن، وهمچنین نمیدانیم آیا بُعد وادراك دوامر متباینند یا نه وهمچنین ربط میان خاصیتهای نخستین ودومین چیز ها را نمیدانیم مثلاً معلوم نیست درشتی یا شکل یا حرکت جسم با رنك و بو و مزهٔ آن چه مناسبت دارد وچه میشود که این چیز سبز است و آن چیز سرخ است یاتلخ وشیرین است .

چون گفتیم دانش چیزی نیست جز اثبات یانفی اضافه، یعنی تشخیص نسبت‌های موجود میان تصورات واثبات یانفی وجود چیزی که تصور از او درذهن حاصل شده است پس دانش واقعی آنست که در او این دوامر محقّق شود.

این دانش واقعی درروابط تصورات بسیط ومرکّبی که مصداقشان از ذهن بیرون نیست حاصل شدنش بمجرّد اینست که نسبت میان آنها را درك کنیم واز همین راه میتوان بر آنها اطمینان ویقین کرد امّا درتصورات مربوط بذوات که مصداقشان از ذهن ما بیرون است و روابط و خاصیتهای نخستین و دومین آنها دانش واقعی که بتوان بآن یقین کرد تنها بدرك نسبت میان آنها حاصل نمیشود وباید بتجربه معلوم شود که آن تصورها بامصداق خارجی مطابقت دارد یانه اینست که در علوم ریاضی اخلاق وسیاست مدن و مانند آنها بمجرّد تعقّل میتوان یقین بحقیقت کرد ودرعلوم طبیعی تعقّل واستدلال کفایت نمیکند وباید بمشاهده و

دانش گاه وجدانی وحضوری است وآن وقتی است که ذهن بیواسطه نسبت میان دوتصور را ادراك و تصدیق کند مانند علم نفس بوجود خود و اینکه سه بایك ودوبرابر است واینکه مثلث غیر از مربّع است واین قسم ازعلم کاملا یقینی است، و گاه کسبی وتعقلی است وآن وقتی است که برای درك نسبت میان دومعنی احتیاج بتصور معانی دیگر هست که واسطه باشند واین تعقل استدلال است مانند علم باینکه مجموع زوایای مثلث دوقائمه است ویا اینکه جهان آفرید گاردارد والبته این قسم دوم ازدانش مانند قسم اول روشن وآشکار نخواهد بود ویقین دراو بسته باینست که تصورهای واسطه وجدانی وحضوری باشند.

ازاین دوقسم دانش که بگذریم هرآگاهی که برای مادست دهد گمان وپندار است.

قسم سوّم از دانش آنست که بواسطه حس حاصل میشود و هرچند منکر موجودات محسوس شدن چندان معقول نیست ولیکن البته یقین برآنها هم مانند یقین برمعلومات وجدانی وتعقّلی نیست و ازنظر علمی وفلسفی میتوان آنرا در زمرهٔ گمانها وپندارها بشمارآورد ولی درامور زندگانی دنیوی البته باید بحقیقت محسوسات یقین داشت.

دانش انسان ازآنکه هست البته ممکن است بیشتر شود ولی نظر باینکه دانش جز درك سازگاری یا ناسازگاری تصورات ذهنی چیزی نیست یقین است که اندازهٔ دانش انسان از حدود تصورات ذهنی برتر نیرود بلکه ازآن حدود هم کمتراست وبنابرین ما نمیتوانیم بر کل آنچه دانستنش را آرزو داریم دانا شویم. مثلا یقین نیست که عاقبت بتوانیم این مسئله را حل کنیم که آیا خداوند بجسم قوهٔ ادراك داده یا

افکار فلسفی را تغییر داده و بمجرای تازهٔ انداخته و نخستین کسی است که بشیوهٔ تحقیق و نقادی امروزی درچگونگی علم انسان وحدود آن وارد شده واین بحث‌رابااین روش آغاز کرده وباشرح وبسط هرچه تمام تر ازجهات گوناگون درآن مطالعات بعمل آورده ودراین رشته مسائلی طرح کرده که پیش ازاوطرح نشده بود وبحلّ آنها آغاز نموده ودراین راه پیشرو محقّقاق آینده گردیده است . البته تحقیقات او کامل نیست و همه راهم دانشمندان تصدیق ندارندچنانکه لایبنیتس منکراساس نظریات اوبود ولیکن شکی نیست که اونکته‌سنجیهای شایان نموده وتحقیقاتش در افکار دانشمندان مخصوصاً محقّقان سدهٔ هیجدهم تأثیر کلّی داشته و هنوز محل ملاحظه ومورد استفاده است و کوششهای اودر کشف حقیقت علم مقدمهٔ تحقیقات کانت وصاحبنظران دیگر که‌ازین پس معرفی خواهیم کرد شده است وشکی نیست دراینکه لاك از اشخاصی است که بجدّ و بصداقت درجستجوی حقیقت بوده اند .

☆ ☆ ☆

لاك درحکمت عملی هم تصنیفهای چند دارد و در این رشته نیز تحقیقاتش بنیاد عقاید سیاسی حکمای سدهٔ هیجدهم واقع شده و منتهی بشیوهٔ حکومتهای اخیر اروپا وامریکا گردیده است .

در حکمت عملی لاك راجع بعلم اخلاق چندان تحقیقاتی بعمل نیاورده وبیشتر بسیاست نظر انداخته‌است . بعقیدهٔ لاك هابز در اشتباه‌است که میگوید حال طبیعی مردم جنگ وجدال وچیره بودن نیرومندان برضعیفان است این حال طبیعی را برای جانوران میتوان تصدیق کرد امّا برای انسان حال طبیعی اینست که هر کس بر نفس خود مسلط باشد،

تجربه پرداخت.

تا اینجا گفتگو از ماهیّات بود امّا علم بوجود سه قسم است: علم بوجود خود، علم بوجود خدا، علم بوجود اشیا.

علم بوجود خود علم حضوری ووجدانی است.

علم بوجود خدا از راه عقل است باین معنی که چون بوجود خود یقین داریم ومیدانیم که وجود ما حادث است وهمه وقت نبوده است و نیز عقل حکم میکند که عدم نمیتواند چیزی را بوجود آورد پس یقین میکنیم که ما را ذات دیگری بوجود آورده است که اوهمیشه بوده است وچون مارا دیگری بوجود آورده است پس هر چه درما هست ازاوست پس اوقدرتش کامل است و چون ما عقل داریم پس البته آن ذات هم عاقل است. ودلیل دیگر اینکه هیچکس نمیتواند منکر شود که چون وجودهای جهان همه حادثند پس وجودی هم باید باشد که قدیم باشد و دیگری او را بوجود نیاورده باشد. از طرف دیگر میدانیم که ذات دو قسم میتواند باشد مدرك وبی ادراك وهیچکس نمیتواند بپذیرد که ذات بی ادراك ادراك ایجاد کند پس ذاتی که همیشه بوده وهست مدرك است ومجرّد هم هست چون میدانیم که ادراك خاصیت نوعی ماده نیست.

وامّا علم ما باشیاء بوسیلهٔ حواس دست میدهد که دربارهٔ آنها پیش ازین بتفصیل گفتگو کرده ایم.

☆ ☆ ☆

اگر بخواهیم بهمه تحقیقات لاك وارد شویم اگرچه برسبیل اشاره ودر کمال اختصار باشد از گفتگوهای دیگر باز میمانیم این اندازه که گفتیم برای نمونه بس است. همینقدر خاطر نشان میکنیم که لاك جریان

مجازات و کیفر درمیآید ولیکن این‌حقوق یعنی حق‌حفظ تسلط برنفس ومال و حق کیفر دادن بمتخلف و متعدی راافراد نباید اجرا کنند چون آن منتهی به پیشرفت زور میشود پس این اختیار را بحکومت و قوهٔ داوری وا میگذارند و چون از پیش باید مواردی که کیفر بمتعدی داده میشود معلوم باشد قانون لازم است بنابرین قوهٔ قانون گزاری لازم است وچون قانون باید اجرا شود قوهٔ اجرا برقرار میشود وازشعب قوهٔ اجرا قوهٔ حفظ حقوق است در مقابل بیگانگان که بجنگ یا وسایل مسالمت آمیز بعمل میآید .

سپس لاك حدود اختیارات قوهٔ قانونگزاری‌واجراوداوری‌را شرح میدهد وحقوقی که برای مردم باید رعایت شود بیان میکند و ماحاجت نداریم بشرح آنها بپردازیم چون تقریباً همان اصولی است که امروز در قوانین اساسی کشور هائی که حکومت مشروطه دارنـد مضبوط و مرعی میباشد .

ازجمله تحقیقات لاك بیان مناسبات حکومت است با دین ومذهب که دیانت امری است مربوط بوجدان مردم و روابط میان خدا و خلق وحکومت‌برای مردم دین و مذهب نباید معیّن کند فقط عملیاتی را که منافی خیر وصلاح عامه است باید منع نماید و عقیده بایدآزاد باشد واز جهت عقیده و ایمان متعرض کسی نباید شد و همچنین ارباب دیانت هم بکارهای حکومت نباید مداخله کنند و لاك درچگونگی دین عیسوی نیزرساله های مخصوص نگاشته و کوشیده است که مسیحیان را معتقد کند که باید برگ و سازهائی که بدین افزوده اند ترك کنند وبسادگی و پیراستگی‌آن بپردازندو اگر هم نمیتوانند بریك مذهب متفقّ باشند

افراد نوع بشر آزادگانند که هم مختاروهم بایکدیگر برابرند و نتیجه عکس آن میشود که هابز مدعی بود که هر کس هرچه بکند حق دارد، راستی اینست که هر کس فقط حق تسلط بر نفس خویش دارد وحق تسلط برمال هم مربوط بهمین حق است و مبنای مال یعنی مالکیت کار است بعبارت دیگر مال دسترنج انسان است هر کس آنچه برنج و کارخود فراهم میکند مال اوست ودیگران بران حقی ندارند حق حیازت هم درواقع ناشی از کار است وحق تصرف جز براین اساس نیست ولی مشروط بدوشرط است یکی اینکه متصرف مال را بهدر ندهد وعاطل نگذارد دوم اینکه دیگرانرا ممنوع و محروم نسازد وحدّ اعتدال را رعایت کند .

لاك از کسانی است که نظر بحق تسلط بر نفس مخالف بندگی و برده فروشی بوده اند . تسلط پدررا هم برفرزند محدود وموقت میدانند باین معنی که پدررا برفرزند تسلط داده اند که اورا بپرورد تا نفسی آزاد شود همینکه پرورده شد ازپدراختیارسلب میگردد واگر پدری درپرورش فرزند کوتاهی کرد هیئت اجتماعیه بایدآن فرزند را از اختیار او بیرون بیاورد .

با اینهمه تسلط پدربرفرزند حقّی طبیعی است امّا تسلط حکومت برملت بنابرمواضعه است ودرین باب هابز درست میگفت وبیان مطلب اینست که مردم درآغاز همه آزاد وخود سر بودند چون باین ترتیب زندگانی تلخ بود برضای خود هیئت اجتماعیه تشکیل دادند برای اینکه حقوق طبیعی هر کس محفوظ بماند و امنیت جانی و مالی برقرار باشد و برای این مقصود انسان دو حق دیگر هم دارد یکی حق حفظ تسلط خود بر نفس و بر مال دوم حق جبران خسارات و صدمات و آن بصورت

بخش سوم

نیوتن(۱)

نیوتن را اگر از حکما بشماریم باعتبار اینست که از بزرگترین علمای ریاضی وطبیعی است وگرنه درمباحث اختصاصی فلسفه مقامی ندارد اما اکتشافات او درعلوم ریاضی وطبیعی چنان مهم است که از یاد آوری اوصرف نظر نمیتوان کرد خاصّه اینکه معلوماتی که او بدست داده ناچار درافکار فیلسوفان ودانشمندان تأثیر بزرگ داشته و بنابرین خود اوهم اگر ازحکما بشمار نرود حکمای بعد از او در نظرهائیکه نسبت بامور عالم پیدا کرده اند رهین منت تعلیمات او میباشند.

در شرح حال نیوتن بتفصیل وارد نمیشویم. از فضلای انگلیسی سدهٔ هفدهم است. در ۱۶۴۲ زاده و در ۱۷۲۷ درهشتاد و پنج سالگی در گذشته‌است. شغل‌مهم او کارهای‌علمی‌واستادی‌دردانشگاه کمبریج(۲) وعضویت وریاست انجمن سلطنتی علمی‌لندن بوده‌است. بعضویت‌پارلمان انگلیس نیزمنتخب شده ولیکن دراین مقام اهمیّتی درنیافته‌است. چندی هم بریاست ضرابخانه انگلیس منصوب بوده است.

نیوتن در ریاضیات تصرفات چند دارد که از همه مهمتر اختراعی است(۳) شبیه بمحاسبهٔ جامعه وفاضله که لایبنیتس مخترع آن است ودر شرح حال فیلسوف آلمانی باین فقره اشاره کرده‌ایم. دراهمیّت اختراع این دوحکیم آلمانی وانگلیسی هرچه بگوئیم کم است واگر کسی از

(۱) Isaac Newton (۲) Cambridge (۳) Calcul des fluxions

نسبت بیکدیگر اغماض وتحمل و سازگاری داشته باشند.

در چگونگی تربیت کودکان و جوانان نیز لاك مباحثات کرده و دستور های نیکو داده است که بسیاری از آنها را اروپائیان منظور داشته ومیدارند و حاجت به بیان آن نیست وبکتابهای مخصوص فن باید مراجعه نمود.

از این مختصر که درفلسفهٔ لاك بیان کردیم مقام بلنداو وتأثیرمهمی که درافکار اروپائیان داشته است روشن میشود. درروانشناسی وتحقیق چگونگی علم وعقل به کندیاك[۱] رهبری کرده و سر رشته بدست کانت[۲] داده ودرعلم سیاست راهنمای روسو[۳] ومنتسکیو[۴] و درعلم تربیت پیشرو روسو گردیده و در عقاید دینی پیشوای محققانی بوده که بانظر باز وآزاد در امردین بحث کرده‌اند و بزرگانی که نام بردیم در فصلهای آینده معرّفی خواهیم کرد.

ازخصایص لاك اعتدال مزاج و فکر اوست و از اینرو غالباً چون میخواهند نام اورا ببرند اورا لاك خردمند میگویند.

Montesquieu (٤) - Rousseau (٣) - Kant (٢) - Condillac (١)

که شرح آن نیز در این مورد مقتضی نیست همینقدر گوئیم تا زمان نیوتن از حقیقت نور و رنگ تقریباً هیچ چیز معلوم نشده بود وهرچه دراین باب گفته بودند بی مأخذ وواهی بود. نیوتن معلوم کرد که نور سفید ومخصوصاً نورخورشیدمرکب ازهمه‌رنگهاست ورنگین بودن‌اجسام از آنست که نورخورشید (یا نورهای سفید دیگر) چون برجسم میتابد جسم بمقتضای ترکیب اجزای خود بعضی ازرنگها را فرومیبرد و بعضی را پس میدهد ومنعکس میکند ورنگی را که پس‌میدهد بچشم مامیرسد و ما جسم را بآن رنگ می بینیم و اینکه اجسام در تاریکی رنگ ندارند از آنست که نور بر آنها نتابیده است تا رنگی بخود بگیرند و سیاهی بیرنگی‌است.

مرکّب بودن نور سفید ازرنگهای گوناگون وتجزیهٔ‌آن بواسطهٔ اسباب طبیعی یاصنعتی که نتیجهٔ اختلاف انکسارشعاع های نوراست نیز درعلم طبیعی‌نتایج فوق العاده مهم داده است که خوانندگان البته ازآن مسبوقند و ازآنجمله کشفی است که بعد ها درخواص‌اشعهٔ نور کرده‌اند که از آنرو میتوان پی بوجود مواد برد در مواردی که دسترس بخود آنها نیست. مثلا بواسطه اشعهٔ نور ستارگان میتوان دانست که در آنها چه موادی موجود است وهمچنین ازچگونگی نورستارگان میتوان پی بچگونگی‌حرکات‌آنهابرد ودانست که بمانزدیك میشوند یادورمیروند وبچه سرعت حرکت میکنند.

نیوتن گذشته ازمعلوماتی که بحساب یا بمشاهده و تجربه حاصل میکرد قوهٔ فرض و اظهار نظر نیز داشت چنانکه در باب حقیقت نور اظهار عقیده کرد که ذرّات خردی است که از جسم نورانی صادرمیشود

آن آگاه نباشد چاره نیست جز اینکه بمعلم یا کتاب فنی مراجعه نماید .

یکی دیگر از مهمترین آثار نیوتن که درعلم کمتر چیزی باین همیّت است کشف قانون جاذبهٔ عمومی عالم است که معلوم کرد که جمیع اجزاء جهان اززمینی وآسمانی جاذب و مجذوب یکدیگرند وحرکات آنها همه منسوب باین علت است ومنشأ حرکات ماه وستاره های آسمان همان امری است که سبب سقوط اجسام بـر روی زمین وعلت سنگینی آنهامیشود وقاعدهٔ این قوهٔ جاذبه رابدست داده است وچون خوانندگان ما البته این قاعده را میدانند و باهمیّت آن درهیئت عالم بر خورده اند حاجت بشرح و بیان نداریم همینقدرتوجه میدهیم کـه از لفظ جاذبه که دراین مورد گفته میشودنباید اشتباه کرد وتصورنمود که حقیقت این امر جذب وانجذاب است بلکه مانند خود نیوتن باید گفت آنچه درعالم واقع میشود مثل اینست که اجسام جاذب ومجذوب یکدیگر باشند[1] حقیقت چیست نمیدانیم آثار چنان است که میتوانیم چنین تعبیر کنیم . در این سالهای اخیردراین مبحث تحقیقاتی هم شده است که بیان آنها اینجااقتضا ندارد . درهرحال اکتشاف نیوتن این نظررا تأیید کرد کـه کلیهٔ جهان بمنزلهٔ یك دستگاه ماشینی است .

تأثیر و نتیجهٔ این اکتشاف درهیئت و نجوم و علم حیل[2] (علم بقواعد حرکات وقوای محرّکه) و کلیهٔ علوم طبیعی چه بوده شرحش طولانی است و باید بمراجع مخصوص رجوع نمود .

یکی دیگرازآثاربزرگ نیوتن تجزیهٔ نوروچگونگی رنگهاست

(۱) Tout se passe comme si les corps s'attirent

(۲) La mécanique

انگلیسی در اروپا نهضتی علمی آغاز کرد که نتایج شگرف بخشید. معرّفی اجمالی که از اسپینوزا ولایبنیتس ولاك کردیم نمایان ساخت که چه نظریات بلند بدیع درفلسفه بظهور رسید وازاشاراتی که با کتشافات لایبنیتس و نیوتن نمودیم دانسته شد که درعلوم طبیعی وریاضی چه ترقیات فاحش دست داد و دراینجا لازم است که از هویگنس دانشمند هلاندی که پیش ازین ازاونام بردیم و بفرض اودر حقیقت نوراشاره کردیم یاد کنیم زیرا که اوهم ازعلمای بزرك ریاضی ومؤسسان علم حیل است واثر مهمّ اوهم گذشته ازفرض تموّج نوراختراع ساعت است که حرکات منظّم آونگ(۱) را وسیلهٔ اندازه گرفتن زمان قرارداد.

درنتیجهٔ کوششهای این دانشمندان و بسیاری دیگر که چون باین اهمیّت نیستند ازنام بردن آنها تن میزنیم - هیئت ونجوم وعلوم طبیعی یکسره منقلب وبربنیاد تازه گذاشته شد. علم حیل یعنی علم بحرکات وقوی که بسیارناقص بود اساس پیدا کرد. علوم ریاضی دامنهٔ پهناوری دریافت. دررشته های دیگرعلم ازتشریح بدن انسان وحیوان و وظائف اعضا و گیاه شناسی و غیرآن نیز تحقیقات سودمند مهمّ بعمل آمد و در این پیشرفتهای بزرك که درعلم دست داد ازعوامل مهم یکی انجمنهای علمی بود که درانگلیس وفرانسه وآلمان تشکیل شد وتحقیق علمی را ازاونیورسیته ها بیرون کشید که آنها اسیر مباحثات قدیم و گرفتار زیر ورو کردن کتاب های کهنه بودند. دیگر روزنامه ها و مطبوعات علمی که سبب انتشار تحقیقات علما گردیدند وباینوسیله هر کس طالب علم بود ازمعلوماتی که برای دیگران دست میداد آگاه میشد. رصد خانه

---

(۱) Pendule

و بسرعت فوق العاده در فضا سیر میکند و این فرض را فرض فیضان نور(۱) میگویند ولیکن یکی دیگرازدانشمندان معاصر نیوتن یعنی هویگنس(۲) هلاندی درباب حقیقت نور فرض دیگری کرد که بدلایل چند درنزد علما مقبول شد و برفرض نیوتن ترجیح یافت و آن این بود که فضای عالم پرازمادهٔرقیق لطیفی‌است موسوم به‌اثیر(۳) که‌آن‌بواسطهٔ اجسام نورانی مرتعش می شود و مانند آب دریاچه که از اثر باد بتموج درمیآید دراثیرهم موجهای نورتشکیل میگردد ودرفضا سیرمیکند واین فرض تموّج(٤) تاچند سال پیش مسلّم شمرده میشد ولیکن اخیراً بعضی ازدانشمندان بدلایلی ازآن عدول کردند و بفرض فیضان برگشتند و بعضی هم رائی اظهار کرده اند که جمع میان‌آن دورأی میکنند و ما در اینجا نمیتوانیم‌بشرح آنها بپردازیم. ضمناً خاطرنشان میکنیم که درهمین سدهٔ هفدهم بعضی‌ازدانشمندان وسیلهٔ اندازه گرفتن سرعت سیر نوررانیز پیدا کردند ومعلوم شد که هرچند سرعت سیرش فوق‌العاده است ولیکن انتقالش چنانکه پیش ازآن فرض کرده بودند آنی نیست وهمین فقره‌هم درتحقیق احوال نور و حقیقت آن و بسیاری از مسائل دیگرعلوم طبیعی مدخلیّت تام پیدا کرده است.

☆ ☆ ☆

سیرحکمت را دراروپا درسدهٔ هفدهم اجمالاً بازنمودیم و دانسته شد که‌درنتیجهٔ تعلیمات فلسفی‌فرنسیس‌بیکن‌انگلیسی‌ودکارت‌فرانسوی ومساعی علمی دانشمندانی مانند کپلر آلمانی و گالیلهٔ ایطالیائی وهاروه

(۱) Théorie de l' émission - (۲) Christian Huygens
(۳) Ether - (٤) Théorie de l' Ondulation

فصل پنجم

حکمای انگلیس در سدهٔ هیجدهم

بخش اول

برکلی

جرج برکلی[1] در سال ۱۶۸۵ متولد شده و فکرش هم در آغاز جوانی نمو یافته و برشد رسیده چنانکه در بیست و چهار سالگی شروع بنگارش فلسفه خود نموده‌است . درعقیدهٔ دینی مسیحی راسخ بود و بصنف کشیشان درآمد ودر نوشته های خود همواره با افکار کسانیکه‌در دیانت سست اعتقاد بودند مبارزه داشت . گذشته از فلسفه بمعلومات دیگر از جغرافیا و باستان شناسی[2] وامور اقتصادی نیز متوجه بود . مسافرت بسیار کرده ومردی بزرگوار وباکرامت نفس بوده است . وفاتش در ۱۷۵۳ روی داده است . کتابها ورساله های چند نوشته است که آنچه مهم تر است یکی کتابی است در « چگونگی ابصار »[3] ودیگر کتابی بنام« مبادی علم انسان» [4] ویکی دیگردر همان موضوع به بیان دیگر موسوم بـه

---

(۱) George Berkeley - (۲) Atchéologie

(۳) Essai d' une nouvelle théorie de la vision

(۴) Principes de la connalssance humaine

های چند نیز در کشورهای مختلف اروپا تأسیس شده وسایل رصد و کارهای علمی را برای دانشمندان آسان میکرد. اختراع و تکمیل دوربین مایهٔ کشف اقمار سیّارات و کمربند زحل و اوضاع سطح کرهٔ ماه و سیّارات وتشخیص حرکت وضعی آنها و بسی چیزهای دیگر شد. اختراع ذرّه‌بین دانشمندان را بمشاهدهٔ جانورهای نامرئی و اجزاء خرد اعضاء آنها و گیاهها و دانه های سفید و سرخ خون و مانند این چیزها موفق گردانید. اختراع ساعت تعیین زمان و مدّت حوادث طبیعی را آسان کرد. اندازه گرفتن درجهٔ نصف النهار سبب شد که ابعاد کرهٔ زمین نزدیك بحقیقت تشخیص داده شد و اندازه گیری مسافات آسمانی را نیز میسّر کرد و از این کارها بسیار واقع شد که روز بروز علوم را روبکمال برد و هرچه این قبیل معلومات افزون شد بروسعت نظر دانشمندان افزود و در حکمت و فلسفه نیز افقهای تازه و وسیع ظاهر نمود و اینك باید بتحقیقات فلسفی حکمای سدهٔ هیجدهم و مابعد بپردازیم و چون درین فصل بحکمای انگلیس مشغول بودیم سیر حکمت را درسدهٔ هیجدهم از همان طائفه شروع میکنیم که دنبالهٔ همین سخن باشد پس از آن بدانشمندان فرانسه میپردازیم آنگاه بآلمان میرویم و از کانت که یکی از بزرگترین حکماست گفتگو بمیان میآوریم.

بر کلی هم دوقسم بودن موجودات و هم دو قسم بودن خاصیتهای جسم را منکر شدبا تصدیق باینکه علم انسان منحصر بتصوراتیست که از راه حس برای اوحاصل میشود .

توضیح آنکه بر کلی درنفی وجود جسم ومادیات از لایبنیتس هم بالاتر رفته گفت وجود برای هیچ چیز نمیتوان تصدیق کرد مگراینکه ادراك کننده باشد یا ادراك بتواند بشود . آنچه ادراك کننده است شبههٔ نیست در اینکه روح است امّا آنچه ادراك میشود جز تصوّراتی که در ذهن ما صورت می بندد چیزی نیست و اینکه مردم تصوّرات ذهنی را نماینده وعکس اشیاء خارجی میدانند وچنین می‌پندارند که وجود آن اشیاء را ادراك میکنند اشتباه است زیرا که آن اشیاء یاادراك‌شدنی‌هستند یانیستند اگرادراك شدنی نیستند موجود دانستن آنها معنی‌نداردواگر بگوئید ادراك میشوند ادراك ما از آنها جز صورتهائی که در ذهن ما هست چیست ؟ این چیزهائیکه برای آنها وجود خارجی قائل هستید آیا از آنها جز صوری که بتوسّط حواس در ذهن ما حاصل شده چیز دیگری درك میکنیم ؟ پس اشیاء خارجی یعنی اجسام که آنها را جوهر می پندارند وموضوع اعراض میخوانند و در خارج از ذهن برای آنها وجود قائل هستند جز مجموعهٔ از تصورات ذهنی چیزی نیستند . و در اینجا بر کلی ازلاك‌هم‌بالاتررفته است زیرا که‌لاك برای بُعد و حرکت وشکل وجود حقیقی قائل بود وآنها را خاصیّت نخستین جسم میخواند و فقط وجود رنگ و بو و مزه را که خاصیّت دومین مینامید منتسب بحسّ میکرد و بی‌حقیقت‌میدانست‌امّا بر کلی‌فرقی میان خاصیت‌نخستین ودومین نمیگذاشت و وجود همه را ذهنی می‌پنداشت .

« مکالمات میان هیلاس و فیلونوس »[1] و یکی دیگر موسوم به «السیفرون[2] یا خرده فیلسوف » ویکی دیگر بنام « آب قطران »[3] که آخرین تصنیف مهم اوست ودرآن بیشتر بمشرب افلاطون سخن گفته است.

بر کلی فیلسوفی عالیمقام است وبااینکه ازپیشینیان به مالبرانش ولایبنیتس ولاك نظرخاص داشته است عقایدی بدیع مخصوص بخوددارد که بیان آن اجمالاً از اینقرار است.

نخست باید بازیادآوری کنیم که دکارت واکثر حکما دوقسم وجود در جهان قائل بودند جسمانی وروحانی.جسم رابی ادراك وبیشعور میدانستند وعلم وادراك را بروح (نفس) منتسب میساختند وآنرا دوقسم قلمداد میکردند حسّی وعقلی، ودیدیم کهلایبنیتس اصل‌وجود راروحانی شمرد وهمه موجودات را بدرجات مختلف مدرك انگاشت وبالاخره لاك حس را مبدأ کل علم پنداشت‌واظهار عقیده کرد باینکه آنچه انسان درك میکند خاصیتهائی است که باصطلاح پیشینیان عرض‌ها میباشند و وجود جوهر که موضوع اعراض است فرضی است که حکما کرده اند وحقیقت آن معلوم نیست.وخاصیتهای‌اجسام هم دو نوعند بعضی‌خاصیتهای نخستین اند که در خارج وجود دارند وحقیقی هستند (بعدوشکل‌و حرکت) و بعضی خاصیتهای دومین اند (بو ورنگ و مزه و مانند آنها) که حقیقت ندارند و وجودشان بسته باحساس انسان است یعنی مخلوق حواسّند.

---

(۱) Dialogues entre Hylas et Philonous

(۲) Alciphron - (۳) Siris یا Les vertus de l'eau de goudron

دیگری بدفتر من برود درك میکند و نسبت وجود دادن بچیزی جز این معنی ندارد که کسی از او چیزی درك میکند یعنی درذهن تصوّری روی میدهد ووجود داشتن یعنی «بودن درادراك یك نفس مدرك» واین معنی سزاوار نیست مگر برای تصوّر هائی که در ذهن داریم و بنابرین اشیاء خارجی غیر مدرك را بنحو وجودی خارج از تصورات ما نمیتوان گفت موجودند و از اینجهت فرقی که لاك میان خاصیتهای نخستین و دومین گذاشته است مورد ندارد ومجرّد کردن بُعد وشکل وحرکت وسکون وواحد و کثیر ازرنگ وبوو گرمی وسردی وغیرآنها با حقیقت مطابق نیست وامکان ندارد که ذهن انسان خاصیتهای نخستین رامجرّد ازخاصیت های دومین ادراك کند ووجود خاصیتهای نخستین هم مانند خاصیتهای دومین جزبوجه مفهوم ذهنی یعنی بودن درادراك نفس مدرك معنی ندارد زیرا که معانی انتزاعی و تجریدی در واقع بی حقیقت است و بسیاری ازاشتباهات ازاینجا دست داده که اهل نظر برای معانی تجریدی وانتزاعی حقیقت فرض کرده اند.

بر کلی میگوید ازاین بیان من گمان مبرید من ازطائفهٔ سوفسطائیانم و در وجود موجودات عالم خلقت شك دارم یا منکرم. من وجود موجودات طبیعی را تصدیق دارم ولیکن معنی وجود و موجود را غیر از آن میدانم که دیگران می پندارند. بعبارت دیگر منکر محسوسات نیستم شك نیست که انسان شکل وحرکت ورنگ رامیبیند وآوازرامیشنود و بو و طعم و مقاومت و گرمی و سردی را بشامّه و ذائقه و لامسه حس میکند و محسوساتش (جز در مورد خطای حس و توهم که آن مبحث دیگری است) درست است و حقیقتی دارد آنچه من منکرم حقیقت

ایراد میکنند که اگر چنین باشد پس ما تصوّر میخوریم و تصوّر میپوشیم . بر کلی جواب میدهد این نوعی از مغالطه است من میگویم آنچه ما میخوریم و میپوشیم علم ما بر آنها جز آنچه بتوسّط حواس ادراك میکنیم و تصوّری که در ذهن ما از آنها نقش می‌بندد چیزی نیست و من جز آنچه ادراك میکنم وجودی قائل نیستم و اینکه ایراد میکنند که پس اگر من نباشم خورشید و ماه هم نخواهند بود جواب میگویم اگر من نباشم نفوس دیگر هستند که آنها را ادراك کنند و اگر فرض کنیم هیچ نفسی نباشد که چیزی را ادراك کند بچه دلیل چیزی موجود خواهد بود و چگونه میتوان تصدیق کرد وجود چیزی را که بهیچ ادراکی درنیاید ؟ زیرا چنانکه گفتیم موجود یعنی چیزی که یا ادراك کند یا ادراك شود و گفتگوهائیکه میکنیم ازجوهر و چیزهای دیگری که بادراك در نمیآید وحقیقت آنهارا نمیتوانیم دریابیم اما طیلی است که ذهن خود ما آنها را اختراع کرده است و در ینخصوص درست مانند کسی هستیم که بدست خود گرد بلند کند آنگاه شکایت کند که چشمم نمی بیند .

وبسیاری از اشتباهات ما ناشی از اینست که بمعانی الفاظ درست توجّه نمیکنیم و از آنها چیزها میفهمیم که غلط است چنانکه برای وجود و موجو دبودن مفهوم خاصی در نظر میگیریم بدون اینکه توجه کنیم که هر گاه من میگویم فلان چیز موجود است معنی این سخن اینست که من آنرا درك میکنم یا دیگری درك میکند . مثلاً میزی که روی آن چیز مینویسم میگویم موجود است یعنی آنرا می بینم و لمس میکنم و اگر آنرا لمس کنم مقاومتش را حس میکنم و اگر چیزی به آن برخورد میشنوم و اگر در دفتر خود نباشم چون بدفتر بروم آنرا درك خواهم کرد یا اگر

یقین است که ذات دیگری هست که برایجاد این تصورات درذهن ماتوانا میباشد و آن ذات باری است و من بجای اینکه محسوسات خود را بجوهر های جسمانی منتسب سازم باراده‌ٔ خداوند نسبت میدهم پس ذاتی که من میتوانم بحقیقتش معتقدشوم نخست ذات باری است دوم نفوس یاارواحند که مخلوقند.

پس صورمحسوس را خداوند دراذهان ما ایجاد میکند و آنهارا اشیاء وحقایق میگوئیم وتصوّر های مخیّل که نفس پدیدار کنندهٔ آنست عکس و شبح صور محسوس است و بهمین جهت چنانکه گفتیم قوت و روشنی آنها کمتراز محسوسات میباشد. درهرحال محسوسات هم‌صورتهای ذهنی هستند و درخارج حقیقتی ندارند ولیکن ارتباط آنها با یکدیگر بحکمت‌بالغهٔ الهی منتظم‌ودرتحت ترتیب‌وضابطه است‌وآن انتظام‌وانضباط را قوانین طبیعی مینامیم وچون بتجربه دریافتیم در امورزندگانی خوداز آنها استفاده میکنیم.

برکلی محسوسات را بمعانی تشبیه میکند واحساسات را بالفاظ. یعنی همچنانکه از الفاظ پی بمعانی میبریم و مطالب استنباط میکنیم همان قسم هم ازحواس پی باموری میبریم که برای ما سود وزیان دارند وماراخوش یا ناخوش میکنند ونیزحادثات طبیعت وجریان‌امورطبیعی را دالّ ومدلول یکدیگر میداند نه علّت‌ومعلول ومیگوید علت حقیقی‌امور خداست که بحث ازاو مربوط بفلسفهٔ اولی است(۱). علم طبیعی فقط علم بدالّ ومدلول است و برسبیل تمثیل میتوان گفت روح کل عالم که ذات پروردگارباشد باارواح دیگریعنی نفوس مخلوق بیك زبان مرتب ثابتی

(۱) البته توجه فرموده‌اید که عقاید برکلی بعقاید مالبرایش بسیار نزدیك است.

داشتن جوهر جسمانی است که فیلسوفان جعل کرده‌اند وموضوع اعراض محسوس پنداشته اند .

خواهید گفت وجود محسوسات را بمعنی بودن در ادراك نفس مدرك میگیری و بیرون ازصورتها چیزی معتقد نیستی صورهم که بخودی خود فعلی و عملی نمیکنند و این فقره را تصدیق داری که صورا نفعالی هستند نه فعّال، از آنطرف می بینیم تصوّر ها همواره میآیند و میروند وتازه و کهنه میشوند پس اگر برای جوهرجسمانی حقیقتی قائل نیستی ایجاد کنندهٔ این تصوّرها درذهن ما چیست ؟

جواب بر کلی اینست که آری من حقیقتی قائل نیستم جز آنچه ادراك بشود یا ادراك بکند .آنچه ادراك میکند نفس یاروح است وآنچه ادراك میشود تصوّر است (یا مفهوم یا معنی یا معلوم) . روح ذاتی است بسیط وغیر منقسم وفعّال و فعلش دوجنبه دارد یکی ادراك ویکی ایجاد. جنبهٔ ادرا کش را علم وعقل میگویند و جنبهٔ ایجادش را اراده مینامند وآنچه اراده ایجاد میکند همان صور است و هر کس درست تامّل کند می بیند که درذهن خود میتواند صورتهائی ایجاد کند و آنها را تبدیل وتازه و کهنه نماید و این عمل را که نفس میکند که درذهن ایجادصور مینماید تخیّل مینامند .

با تصدیق باین فقره شك نیست که صورتخیّلی غالباً قوّت وروشنی و انتظام محسوسات را ندارند. ازاین گذشته می بینیم ایجاد محسوسات باختیار ما نیست . مثلاً وقتیکه روزچشم را باز میکنیم دیدن و ندیدن اشیاءِ ازاختیار ما بیرون است هرچه بخواهیم نمیتوانیم به‌بینیم یا پدیدار کنیم و آنچه می بینیم دیدن یا پدید کردنش را اراده نکرده ایم پس

ماده قدیم است یاحادث است و ازعدم بوجود آمده است ، و آیا معادحقیقت دارد یا ندارد و اگر حقیقت دارد جسمانی است یا روحانی . و نیز بواسطهٔ این فلسفهٔ روحانی بسیاری ازمفاسدمرتفع میگردد ، مذهبهای فاسدمادّی بیموضوع و انکار روح بیمعنی میشود ، شرك و بت پرستی یا انکارصانع وبیدینی ازمیان میرود ، وهمچنین بسیاری چیزهای دیگر که شرح آنها ضرورت ندارد .

بخش دوم

هیوم و حکمای دیگر انگلیسی سدهٔ هیجدهم

دوید هیوم [۱] ازمردم اسکاتلند درسال ۱۷۱۱ بگیتی آمدواز آغاز جوانی بلکه از کودکی آثار دانشمندی دراوهویدا بود.خانواده‌اش اورا برای داخل شدن در حوزهٔ قضائی تربیت میکردند امّا رغبت بآن کار نکرد . خواست بکسب و تجارت بپردازد با طبعش سازگار نبود . سفری بفرانسه رفت و در گوشهٔ بکارهای علمی مشغول شد و تصنیفی را که ازمهمترین آثار فلسفی اوست « و کتاب طبیعت انسان » [۲] نام دارد دربیست وهشت سالگی منتشرساخت و آن امروز از کتابهای نامی بشمار میرود ولیکن آنزمان محل اعتنا نشد . بعدها هیوم عقاید فلسفی خودرا بصورتهای دیگر وبنامهای دیگر منتشر نمود و بیشتر طرف توجّه شد .

باری چندی پس ازانتشار « کتاب طبیعت انسان » ازفرانسه بمیهن

(۱) David Hume دوید تلفظ انگلیسی داود است.

(۲) Traité de la Nature humaine

سخن میگوید وحادثات طبیعی الفاظ وعبارات آن سخن است بعلم طبیعی بر آن الفاظ وعبارات ومدلولهای آنها معرفت پیدا میکنیم وبفلسفهٔ اولی معانی حقیقی آنها را درمی یابیم .

بنابر تحقیقاتی که بعمل آمد وجود روح یعنی نفس مدرك مسلّم است و در وجود تصوّرهائی که از محسوسات در ذهن حاصل میشود نیز شکّی نیست امّا ازخود نفس درذهن تصوری نیست و نمیتواند باشد زیرا چنانکه گفته‌شد تصور امری است انفعالی و نفس ذاتی است فعّال بلکه عین فعالیت است پس اضافهٔ تصوّر بر نفس جمع ضدین است واگر کسی توقع کند که از نفس تصوری داشته باشد مانند آنست که بخواهد شب را آئینهٔ روز بسازد . نفس معلوم هست امّا متصوّر نیست .

بر کلی در کتابهای خود که پیش ازین نام برده ایم همه ایرادهائی راهم که ممکن دانسته است که بر عقاید او وارد کنند پیش بینی کرده و جواب داده وما ببعضی ازآنها اشاره کرده ایم وبتفصیل نمیپردازیم . ازفلسفهٔ خود درعلوم ریاضی وطبیعی هم نتایجی گرفته است که حاجت به بیان آنها نیست همینقدر میگوئیم او نیز مانند همه حکمائی که در عقاید و نظریات خویش راسخ بوده اند چنین پنداشته است که اصول مسائل مربوط بحقیقت را بدست آورده وبسیاری ازمشکلات را حل کرده است چنانکه مزایائی برای فلسفهٔ خود میشماردومیگوید چون حقیقت داشتن جوهر مادی و جسمانی را نفی کردیم چندین مبحث از مباحث علمی و فلسفی که قرنها فکر مردم رامشغول داشته ازمیان برداشته میشود ازقبیل اینکه آیا جسم ممکن است مدرك باشد ، و آیا بی نهایت قابل تقسیم است ، وآیا جسم برروح تأثیر دارد ومیان آنها فعل وانفعالی هست ، وآیا

نمود و بریاضیات هم ترقی شایان داد و در این دو رشته مقصودی را که داشت حاصل کرد ولیکن فلسفهٔ اولی را دو باره بر همان اساس سابق گذاشت یعنی در عالم طبیعت جوهر جسمانی فرض کرد که منشأ آثار محسوس است و در وجود انسان جوهری روحانی و عقلانی قائل شد که ادراك واراده منتسب باوست واین امور را مسلم پنداشت و درست باین مقام بر نیامد که حقیقت ادراك وارادهٔ انسانی چیست. پیروان اوهم خواه آنها که صرف تابع او بودند خواه کسانیکه رأی و نظر مستقل در فلسفه داشتند درهمان راه قدم زدند وهرچه بحث کردند در این بود که جوهر یکی است یادوتاست واگر یکی است جسمانی است یا روحانی و اگر دوتاست با هم چه مناسبات دارند. فقط در انگلستان لاك این بحث را پیش کشید که معلومات برای انسان چگونه حاصل میشود ودراین باب تحقیقاتی کرد که اجمالاً بازنمودیم واشاره کردیم که او افکار فلسفی‌را بمجرای تازه انداخت سپس برکلی بوجه دیگری درهمین بحث وارد شد وخلاصهٔ نظراورا هم بیان کردیم.

این مباحثات مقدمهٔ انقلابی‌بود که دراواخر سدهٔ هیجدهم‌بدستیاری کانت آلمانی درفلسفه واقع شد و کسیکه بدرستی زمینهٔ این انقلاب را آماده کرد هیوم بود که اینك باید فلسفهٔ اورا بشناسانیم.

اززمان‌دیرین گفته بودند فلسفه برای معرفت بحقیقت وجوداست وچنانکه گفتیم بحث مهم فلسفی در بارهٔ حقیقت جسم و روح بود و این مباحثات را فلسفهٔ اولی میگفتند. هیوم گفت این بحث بیحاصل است و سخنانی که دراین باب میرانند بیمعنی‌است خود را بالفاظ مشغول میکنند وبمردمان سطحی ظاهربین نمایش دانشمندی میدهند نخست کاری که

بازگشت و زندگانی سادهٔ برای خود ترتیب داد و چند سالی مشغول تألیفی در تاریخ انگلستان بود و آن کتاب او را در ردیف مورخان بزرگ در آورد. و او نخستین کسی است که در تاریخ نویسی از نقل جنگها و اعمال پادشاهان تجاوز کرده بتحقیق امور زندگانی مردم نیز پرداخت. پس کم کم بسبب آثاری که از او پی در پی بظهور رسید شهرت و اعتباری بسزا پیدا کرد تا آنجا که بمقام معاونت وزارت رسید امّا زندگانی سیاسی را نپسندید و بزودی بگوشه نشینی بر گشت. مردی مهربان و دوستی وفادار و خوش معاشرت بود نسبت باهل فضل و کمال محبّت و مساعدت خاص داشت. با دانشمندان فرانسه که معاصر او بودند نیز دوستی میورزید. ژان ژاك روسو نویسندهٔ معروف فرانسه را بانگلستان برد که رفاهی در حال او بدهد امّا کارشان سخت برنجش کشید وظاهراً روسو سوء ظنّی بیجا حاصل کرده و تقصیر با او بوده است. هیوم تصنیفها در فلسفه و تاریخ و سیاست و اقتصاد و مباحث دینی و اخلاقی متعدد دارد ولیکن ذکر آنها بیضرورت است. وفات او درسال ۱۷۷۶ در شصت و پنجسالگی روی داده است.

☆ ☆ ☆

انقلابی که در آغاز سدهٔ هفدهم در فلسفهٔ اروپا دست داد و شجاعت فکری که بیکن انگلیسی و دکارت فرانسوی بروز دادند برای دانش طلبان راهی باز کرد که در اواخر سدهٔ هیجدهم منتهی بانقلاب دیگری در فلسفه گردید و آن در اهمیت کمتر از انقلاب اول نبود باین معنی که دکارت با آنکه همه معلومات پیشین را محل تردید ساخت و خواست علم و حکمت را بر پایهٔ تازه بگذارد هر چند بنیاد علوم طبیعی را دیگر گون

که ازحواس روی میدهد عاری باشد معدوم خواهد بود.

تأثرات حسّی چیست وبچه طریق دست میدهدنمیدانیم و تحقیق آن برعهدهٔ فلسفه نیست مربوط بعلم طب است وظیفهٔ فیلسوف‌تحقیق در احوال تصوّرات وروابط آنهاست.

این تصورات که‌بطریق مذکور حاصل میشود پراکنده و بی‌ترتیب نیستند مرتبط ومرتبند پس معلوم میشود که ترکیب و تعاقب و ارتباط آنها اصول و قواعدی دارد و آن اصول یکی مشابهت (۱) است و یکی مجاورت (۲) زمانی یامکانی و یکی علیّت (۳) مثلاً من هرگاه دو کس دیده باشم که بیکدیگر شباهتی دارند یا اینکه آنها را در یك هنگام یایك جا دیده باشم چون یکی را باز به‌بینم ازدیگری یاد میکنم یا چون دود به‌بینم یاد ازآتش میکنم. پس تنبّه و تفکّر وتعقّل یعنی کلیهٔ اعمال ذهنی وعقلی جز این نیست که تصوّرات را باهم جمع کنند باصطلاح علمای روانشناسی تداعی معانی (٤) نمایند که‌آن معانی چنانکه گفتیم همه ازتأثرات حسّی حاصل شده‌اند وآن جمع‌وتداعی‌هم‌عملیست که بخودی خود بطبیعت واقع میشود.

پس قوهٔ خیال است که منشاءِ اصلی تعقل‌است زیرا که یاد کردن ازچیزی بقوهٔ خیال دست میدهد.

بنـابراین علم انسان خلاصهٔ‌تجربه‌های گذشته‌اوست‌ومحدوداست بمحسوسات او وپیش‌بینی که شخص ازراه علم میکند جزاین نیست که یادگذشته هارا بآینده برمیگرداند

---

(۱) Ressemblance - (۲) Contiguité - (۳) Causalité

(٤) Association d'idées

ووجودی بذات خود دارد و اومبدأ ادراك است و لیکن از مطالعهٔ دقیق برای مامعرفتی بر نفس حاصل نمیشود جز مجموعهٔ ازاحوال یاادراکات که باهم مناسباتی دارند وبواسطهٔ آنها بهم پیوسته‌اند. آن ادراکات دو قسمتند بعضی قوّت‌دارند وآنهاتأثرات (۱) فعلی‌هستند یعنی‌احساساتیکه شخص فعلا درك میکند مانند رنگ‌سرخی وزردی که می‌بینند یا گرمی وسردی که حس میکند ومهرو کین وخواهش واراده هم ملحق باین احساسات است. بعضی دیگر ادراکات ضعیفند مانند سرخی و سبزی و رنج وشادی که شخص بیاد میآورد یا تخیّل میکند و آنها تصوّرات یا معانی یامفاهیمند (۲) ودرهرحال منشأ آنها هم‌حس است.

تصوّرات که پیشینیان آنها را تصویر اشیاء و حقایق در ذهن میداستند تصویر هستند امّا نه‌از اشیاء بلکه در واقع تصویر ضعیف شدهٔ تأثرات فعلی وحسّی میباشند وحتّی آنچه معقولات مینامیم ومرتبهٔ بلند برای آنها قائلیم نیستند مگر احساساتی که خفیف و ضعیف شده یا بایکدیگر مرکّب گردیده‌اند.

اینست‌تاروپودبافتهٔ افکارما وعقل جز ترکیب کردن‌ومرتبط‌ساختن این اجزا ومبادی کاردیگری نمیکند حتّی تصوّرات ذات‌باری هم‌جزاین نیست که ذهن‌باحوال خود وفضایلی که در خویش می‌بیند ازخردمندی ومهربانی ودانشمندی وجزآن مراجعه‌میکند وهمان فضایل را در مرتبهٔ اعلی وبی‌پایان برای خدا تصوّرمینماید وهمچنانکه کور مادرزادممکن نیست تصوّر رنگ‌وروشنائی داشته باشد نفس هم اگر از کلیهٔ تأثراتی

---

(۱) Impressions (۲) Idées امتیاز بین تأثرات و تصورات را که اساس فلسفهٔ هیوم است باید محل توجه قرار داد.

میخوانیم ولیکن این عقیده ازروی تجربه برای ما آمده است وپیش از آنکه این تجربه حاصل شود عقل حکم بوجوب این امر یعنی حدوث این معلول از آن علت نمینماید. آنچه علت و معلول میخوانیم بکلی از یکدیگر متمایزند و هیچگاه در آن واحد باهم نیستند و هیچ موردی نیست که اگر تجربه نکرده باشیم رابطهٔ علت و معلول را بقاعدهٔ عقلی دریابیم و تجربه هم فقط معلوم میکند که فلان امر همیشه دنبال فلان امر دیگر است امّا اینکه چرا این دو امر دنبال یکدیگرند معلوم نمیشود. علّتها سرانجام بقوّه و نیرو و مانند آن منتهی میگردد امّا ما از این امور هیچگونه ادراکی نداریم مگر اینکه قیاس باراده و بقوه درونی نفس خود بکنیم آنهم جز تعاقب امور چیزی نیست وعلم ما بر آن قوه بتجربه‌است و باعلم بقوای خارج از نفس تفاوتی ندارد ودلیل بر اینکه رابطهٔ علت‌ومعلول ضروری نیست اینست که چون امری رادنبال امردیگر می‌بینیم نخستین بارحمل بر تصادف میکنیم چون مکرر شد میان آنها مقارنه می یابیم و حکم رابطهٔ علیت نمیکنیم مگر پس از آنکه تکرار امرچنان شود که تخلف را ممکن نپنداریم. بعبارت دیگرحکم برابطهٔعلیّت نتیجهٔعادتی است که برای‌ما حاصل‌میشود ازاینکه همواره امری راهمراه امردیگر ببینیم واین عادت اعتقاد را باینکه این دو امرلازم و ملزوم یکدیگرند درذهن راسخ میسازد پس درواقع‌منشأ تصورعلیّت هم درذهن انسان‌همان قوهٔ خیال است زیرا که اساساً قوهٔ خیال در ایجاد اعتقاد و رسوخ آن در ذهن مدخلیت‌تام دارد چونکه اعتقاد نتیجهٔقوت یافتن تصوراست درذهن بواسطهٔ تأییدی که تأثرازاومیکند بقوهٔ خیال، وهرچه تأثربیشتر مکرر

امّا ذات وجوهر که فیلسوفان اینقدر در آن بحث کرده‌اند: آنچه جوهر جسمانی است برکلی بخوبی نشان داد که جز مجموعهٔ از احساسات وتأثرات چیزی نیست. در جوهر روحانی هم هیوم همان قسم تحقیق میکند و میگوید آنچه آنرا «نفس» و «من» میخوانیم واحد وثابت وپابرجا میدانیم چون درست بنگریم نتیجهٔ هیچ تأثر سادهٔ مستمرّی که درك کرده باشیم نیست، هردفعه که آنرا بذهن میآوریم حس وتأثر خاص است ودر واقع نفس هم مجموعه ایست از ادراکات که با کمال سرعت دنبال یکدیگر میروند. «من» با نفس تعاقب پی درپی تصوّرات است همچنانکه اشیاء خارجی تعاقب پی‌درپی تأثرات است پس نفس هم‌مانند جسم رشتهٔ مسلسلی است از حوادث که یکدیگر را پی میکنند. در واقع بنا بر تحقیق هیوم همچنانکه در چشم از حرکت شعلهٔ جواله حلقهٔ آتشین نمودار میشود همان قسم هم از تعاقب تأثرات تصورماده و ازتعاقب احوالات نفسانی تصور نفس در ذهن پدیدار میگردد و منشأ آن قوهٔ خیال است.

امّا علیّت که گفتیم یکی از موجبات جمع تصوّرات است آنهم حقیقتش مسلّم نیست و منشأ اعتقاد بعلیّت همان چیزی است که منشأ اعتقاد بوجود جوهر شده است.

هیوم میگوید شك نیست که در امور زندگانی چه در عمل وچه درنظر اعتماد بررابطهٔ علّت ومعلول میکنیم و باید بکنیم ولیکن چون در مقام تحقیق فلسفی برمیآئیم می بینیم این اعتقاد ضروری نیست باین معنی که‌چون می‌بینیم سنگ متحرّکی بسنگ ساکنی برخورد وسنگ ساکن بحرکت آمد برخورد سنگ متحرّك راعلّت حرکت‌سنگ‌ساکن

خود را درسود دیگران بداند. میزان پسندیده و ناپسند بودن کار هم همان تصدیق وتکذیب عموم است واینکه گفته‌اند نیکی و بدی در نزد مردم مختلف‌است ومیزان‌ندارد دراصول عقاید وحقایق نیست.راستگوئی ودلاوری و جوانمردی وآزادگی پیش همهٔ اقوام وقبایل پسندیده است آنچه درنزد قومی پسندیده ونزد طایفهٔ دیگر ناپسنداست اوضاع‌وامور قرار دادی است که حسن وقبح و صلاح و فساد آنها بسته بکیفیات و مقتضیات زمان و مکان است.

☆ ☆ ☆

برای‌اینکه‌ازدرازی سخن‌پرهیز کنیم تحقیقات هیوم‌رابیش‌ازاین تفصیل نمیدهیم هرچند درخور تفصیل است. خلاصهٔ مطلب اینست که هیوم رامیتوان گفت فیلسوف نیست بلکه نقّاد[۱]فلسفه است هرچند نقادی هم قسمی‌ازفیلسوف بودن‌است و نتیجهٔ نقادی اوتشکیك دروجود ذوات[۲] است خواه ذوات ذهنی و درونی یعنی روحانی[۳] و نفسانی

(۱) Critique درترجمهٔ این کلمه ازلفظ انتقاد دوری جستیم برای اینکه امروز معنی متبادر بذهن‌ازاین لفظ درمیان ماعیب‌جوئی‌است وحال‌آنکه مقصودعیب‌جوئی ازکسی یا چیزی نیست بلکه مراد معنی حقیقی نقادی است یعنی‌سنجیدن وحق وباطل را تشخیص دادن واین لفظ درنزد اروپائیان در هر مورد بکار میرود ولیکن در فلسفهٔ جدید اصطلاح خاص است برای فلسفهٔ هیوم ومخصوصاً فلسفهٔ کانت که‌ازاین پس بیان خواهیم کرد ومقصود نقادی وتحقیق درچگونگی علم وعقل انسان است‌و مورد بحث ساختن معلومات برای اینکه تکلیف‌دانش‌طلبان‌درجستجوی دانش‌روشن شود وانتقاد ازتعلیمات حکما درضمن این نقادی به تبع وناچار پیش‌میآید نه‌اینکه بنای هیوم وکانت‌انتقاد‌حکمای پیشین باشد. خوانندگان ما در فصلهای آینده‌این نکته را همواره باید متوجه باشند.

(۲) Substances یا Essences - (۳) Spirituelles

شود چنانکه عادت دست دهد تصور بیشتر قوت مییابد (۱)

☆ ☆ ☆

درمسائل مربوط بالهیات و عقاید دینی هم هیوم همان قسم تحقیقات نموده است. درباب نفس مثلاً تحقیق میکند که گفته‌اند مجرّد است چون واحد است و تقسیم پذیر نیست و حال آنکه واحد بودش را معلوم کردیم ازچه قراراست تقسیم ناپذیر بودنش هم چگونه میشود درصورتیکه ادراك بُعد رامیکند و بُعد که کمیّت است تقسیم پذیر است؟

در اثبات صانع برهان انّی میآورند که وجود عالم خلقت دلیل بر وجود خالق است ولیکن این قیاس درست نیست زیرا که جهان باین عظمت را قیاس بمصنوعات ناچیزانسان میکنند وبخالق منزلت کارگران بشری میدهند. برهان لمّی‌هم که ضرورت وجود واجب رامیرساند مقنع نیست. از کجا که وجود واجب ضرور باشد و اگر هم ضرورت داشته باشد از کجا که خود مادّه وجودش واجب نباشد؟

درباب حکمت بالغه‌هم‌میتوان تشکیك کرد که آیاخداوندعاجز بود که عالمی خلق کند که در او شرو بدی نباشد؟ و نکتهٔ لطیف اینست که همین وجود شروبدی که میتواند مایهٔ تشکیك وجود حکمت بالغه باشد در نزد عامّه مایهٔ اعتقاد بوجود قادر مطلق است‌برای اینکه مردم پناه گاهی میخواهند که ایشانرا ازآسیب شروبدی محفوظ بدارد.

درعلم اخلاق بعقیدهٔ هیوم أساس همان است که انسان جویای خوشی‌است و بایدباشد وبرای خوش‌بودن باید کار پسندیده بکند وسود

(۱) بهمین جهت است که ارباب دیانات برای راسخ کردن عقاید در اذهان عامه بنمایش محسوسات فراوان موجبات کثرت‌تأثر آنها را فراهم میسازند.

فصل پنجم

از آنچه تا کنون گفته‌ایم دانسته میشود که نقادی فلسفه وعلم را فرنسیس بیکن آغاز کرده ولاك دنبال آنرا گرفته وبر کلی بشیوهٔ دیگر در آن واردشده وهیوم این مشرب رابدرستی روشن وآشکارساخته است واین مردم همه انگلیسی بوده‌اند . البته تحقیقات ایشان تمام نیست وعیب و نقص دارد امّا هنرشان تأسیس این شیوه است. درسدهٔ هیجدهم بسیاری ازحکمای فرانسه هم‌این شیوه را پسندیدند و پیروی نمودند چنانکه‌در فصل آینده خواهیم دید . سرانجام کانت آلمانی براهنمائی هیوم دراین خط افتاد و با اصلاح خطا ها و تکمیل نقصهای او ورق را یکباره بر گردانید .

☆ ☆ ☆

امّا حکمای دیگر انگلیسی درسدهٔ هیجدهم وآغاز سدهٔ نوزدهم تعلیماتشان آن اندازه تازگی و اهمیّت ندارد که بیانش در این مختصر واجب باشد . برای‌اینکه نام‌ایشان‌ازدرج کلام ساقط نشود گوئیم یکی‌از آنها طامس‌رید[۱] با عقاید هیوم مخالف بود و از جمله در اینکه علیّت تنهااین نیست که اموردنبال یکدیگر بیایند گفته‌است شب وروزوسرما و گرما باکمال نظم همواره دنبال یکدیگر میآیند و هیچکس نگفته است میان‌آنها رابطهٔ علیّت است . یکی دیگرادم‌اسمیت[۲] بنیاد کنندهٔ علم ثروت ملل یا سیاست اقتصادی است وتصنیف اودراین فن‌از کتابهای نامی دنیاست و او کتابی دراخلاق نوشته وبنیاد فضایل و اعمال انسانرا برانصاف و همدردی نسبت بابناء نوع دانسته است . یکی دیگر

---

(۱) Thomas Reid (۲) Adam Smith

خواه بیرونی یعنی جسمانی(۱) و فقط چیزی که بوجودش تصدیق دارد عوارض و حادثات(۲) است که درذهن ایجادتأثر(۳) وتصوّر(٤) یا صور و معانی میکنند. معانی را تصویر وشبح و رونوشت(٥) صور محسوس میپندارد و باین وجه معقولات را هم منتهی بمحسوسات مینماید و علم انسان را منحصر در تجربهٔ حسّی(٦) قرار میدهد و در نتیجه در اکثر عقابدراسخ‌فیلسوفان‌و فلسفهٔ‌جزمی(۷) ایشان‌تزلزل‌میانداز‌دوشکاك(۸) می شود.

امّا چنانکه پیش اشاره کردیم هیوم تزلزل و تشکیك را تنها در تحقیق فلسفی جایزمیشمارد بلکه واجب میداند که این‌تشکیك هابشود تا علم و حکمت بنیاد استوار بیابد. چون غرضش انکار و عناد نیست تحقیق‌است ودرعمل واصول اخلاق وسیاست واقتصاد عقاید محکم دارد. ازجمله اینکه رابطهٔ علّت ومعلول راکه درفلسفه مورد تردید ساخته در اخلاق وسیاست سخت جاری میداند تا آنجا که از اصحاب وجوب(۹) میشود و علم تاریخ را بر اساس تحقیق فلسفی میگذرد که بشر طبیعتی مخصوص دارد و از آن تخلّف نمیکنند واعمالش را هم نتیجهٔ حتمی است و «هر کسی آن درود عاقبت کار که کشت» وفایدهٔ حقیقی‌تاریخ‌اینست که اصول وقواعد طبیعت انسان را که دائمی وعمومی میباشند و نتیجهٔ اعمال را که حتمی‌است نشان بدهد.

---

(۱) Corporelles یا Matérielles (۲) Phénomènes
(۳) Impression یا Sensation (٤) Idées (٥) Copie
(٦) Empirisme (۷) Dogmatisme (۸) Sceptique و فلسفه اش Scepticisme است
(۹) مقصود وجوب ترتب معلول بر علت است که در صفحهٔ ۱۱۳ اجمالا توضیح کرده ایم. (détérminisme)

فصل ششم

حکمای فرانسه در سدهٔ هیجدهم

سدهٔ هیجدهم را درتاریخ فرانسه عصرفیلسوفان میگویند ولیکن آن فیلسوفان بمسائل حکمت نظری چندان توجه ننموده وبیشتر بامور سیاسی واخلاقی پرداخته اند و حکمت را با ادب آمیخته اند چنانکه میتوان گفت بیان احوال ایشان بتاریخ ادبیات بیشترمربوط‌است تابتاریخ فلسفه . اگرهم بحکمت‌نظری توجهی کرده‌اند برای‌انتقاد بوده ونسبت بفلسفهٔ اولی ومخصوصاً الهیات زبان استهزا و بی اعتقادی دراز کرده‌اند وقید و بند رعایت جانب بزرگان دین ودنیا را رها کرده خود را آزاد فکرخواندند(۱) . بعضی ازایشان یکسره مادّی ومنکرروحانیات بودند وبعضی منکر نبودند ولیکن بعقاید حکمای پیشین وقعی نگذاشته وآنها را خیالبافی ولفاظی پنداشته‌اند.ازاین جمله‌آنان که صاحبنظروهوشمند بودند درفلسفه نظربتحقیقات لاك وهیوم داشتند ودرعلوم طبیعی‌وریاضی پیرونیوتن بودند . درسیاست هم روش حکومت انگلیس رامی‌پسندیدند وآنراترویج میکردند چنانکه میتوان گفت درسدهٔ هیجدهم فرانسویان ازهرجهت پیرو انگلیسان بوده اند . رویهمرفته حکمای فرانسوی آن دوره درحکمت نظری هنری نشان نداده اند امّادراخلاق وسیاست وامور اجتماعی‌مقامی‌بلند دارند. بیشتر از اینجهت که فصیح وبلیغ وخوش‌بیان وشیرین سخن بودند و تحقیقات خود را بشیوهٔ داستان سرائی و تاریخ

---

(۱) Libre penseur

دیوگلد استورت[۱] نام دارد که در اصول اخلاق اهمیّت تام بقاعدهٔ تداعی معانی داده است و یکی دیگر بنتم[۲] است که تعلیماتش در وضع قوانین قضائی اروپا تأثیرات نیکو بخشیده است. گروهی از دانشمندان نیز بوده اند که از علماء علم طبیعی میباشند و نظرهای فلسفی هم اظهار داشته اند ولیکن از نام بردن و تفصیل عقاید ایشان بناچار خودداری میکنیم.

Jeremy Bentham (۲) Dugald Stewart (۱)

شیرین سخن وسالهای درازعضو آکادمی علمی پاریس بود و بدبیری آن انجمن اشتغال داشت هریك ازاعضای آکادمی که بدرودجهان میگفتند فونتنل برحسب وظیفه ستایشنامهٔ برای اومی نگاشت مجموع این ستایش‌نامه‌ها(۱) کتابی شده که‌خواندنش سودمندودلکش است. درعلم‌وحکمت پیرود کارت بود ولیکن به فلسفهٔ اولی رغبت نداشت ودربارهٔ منشأ علم انسانی روش اصحاب حسّ وتجربه را میپسندید. تأثیر عمدهٔ او نشر علم بود که نوشته هایش هم بفضلا سود میبخشید وهم عامه را دلنشین می‌شد و او از کسانی است که بعلم جامهٔ ادب پوشانیده است. معروفترین یادگار او کتابی است بنام «گفتگو در تعدد عوالم مسکون»(۲) و آن یکی از نخستین کتابهائی است که هیئت جدید را بی پرده و بزبانی بسیارشیرین بیان نموده و نکات لطیف نیز درآن گنجانیده است مانند اینکه بشر بیچاره چقدر حقیر و عالم خلقت چه سترگ است. و نیز اینکه قدما اجرام آسمانی را از کون و فساد آسوده دانسته بودند نظیر آنست که گُل بوستان که پنج شش روزی بیش دوام ندارد بگوید هرگز ندیده‌ایم که باغبانی بمیرد. و نیزعجب خودپسندی سفاهت آمیزی است که انسان چنین بپندارد که کلیهٔ طبیعت برای مصرف اوخلق شده وخورشید وماه برای روشنیِ چشم ما وستارگان برای حظّ نظرما هستند. و نیزاینکه علم بشرچه اندازه محدود وعقل اوچقدرعاجزاست وشاید که درکرات دیگرموجوداتی باشند که حواس ظاهر وباطن ایشان بیش‌ازما وبرمعرفت حقایق بسی‌تواناترازما باشند.

یکی ازمسائل که آنزمان اهل‌تحقیق مطرح کرده بودنداین‌بود

---

(۱) Eloges (۲) Entretiens sur la pluralité des mondes

نویسی یا بهروجه دیگر که ادا میکردند جنبهٔ خطابه وشاعری یا انتقاد ومطایبه واستهزا بآن میدادند چنانکه برای عامه‌مردم قابل‌فهم‌ودلنشین بود باینواسطه آنچه راهم که مبتکر نبودند و ازدیگران گرفته بودند بهتر ازصاحبان آن افکار جلوه میدادند. بیاناتشان هم عوام را مجذوب میکردهم‌پسند خواص‌بود. پادشاهان واعیان بصحبت‌ایشان مشتاق‌میشدند و بانوان با کمال مجالس خود را بحضور آنها رونق میدادند از اینرو حق اینست که آن جماعت در بیدار کردن مردم نسبت ببدی اوضاع و معایب‌اموراجتماعی بااخلاقی وهوشیارساختن آنها نسبت باوهام‌وخرافاتی که جهل یا غرض در اذهان راسخ نموده حق بزرگ بر کلیهٔ نوع بشر دارند ودراین راه مجاهده کرده‌اند ودر نتیجه‌آثارقلمی ایشان در فرانسه در پایان سدهٔ هیجدهم ودر کشور های دیگر اروپا در آغاز سدهٔ نوزدهم افکارواوضاع را یکسره منقلب نمود.

کسانی که بخواهند ازتفصیل این اجمال آگاهی یابند بتاریخ ادبیات فرانسه مراجعه کنند و براحوال وآثارنویسندگان سدهٔهیجدهم شناسا شوند. ما دراینجا فقط بزرگان آنها را اجمالاً معرفی میکنیم تا سررشته بدست آید.

بخش اول

فونتنل

برناردفونتنل(۱) درست صد سال عمر کرد (از۱۶۵۷تا۱۷۵۷) و نیمی‌ازاین عمردرسدهٔ هفدهم و نیم دیگرش درسدهٔ هیجدهم بوده است. زندگانی‌اوتفصیلی‌ندارد. مردی فاضل‌وخوش بیان وخوش ذوق و نویسندهٔ

---

(۱) Bernard Fontenelle

و آن نامه‌هائی‌است از قول چند نفر ایرانی فرضی که بفرانسه مسافرت کرده و از اوضاع و احوال اروپائیان خصوصاً فرانسویان آنچه می‌بینند و در مییابند بیکدیگر و بکسان خود مینویسند و نقل میکنند و نکته سنجی و انتقاد مینمایند. دیگر کتابی است در فلسفهٔ تاریخ و تحقیق در علل ترقی و تنزل رومیان (۱) و بواسطهٔ این کتاب و بعضی نوشته های دیگرش منتسکیو از نخستین کسانی است که در تاریخ بنظر فلسفی نگریسته و در امور تاریخی رابطهٔ علت و معلول تشخیص داده و نمایان کرده‌است که مسئله قضا و قدر و مشیّت الهی بجای خود درست است ولیکن هر چه روی میدهد علت دارد و جریان امور باسباب‌است و هر عملی را نتیجهٔ حتمی‌است و کافی نیست که هر چه واقع میشود بگوئیم خواست خدابود.

ولیکن اثر بزرك منتسکیو که اورا در حکمت عملی و سیاست مدن در ردیف فیلسوفان میآورد کتابی است بنام « روح قوانین » (۲) که در واقع فلسفهٔ قوانین و شرایط قانونگزاری است و پس از تحقیقات افلاطون وارسطو معتبر ترین کتابی است که در این موضوع نوشته شده است.

منتسکیو طبعی معتدل و آرام داشته و بانقلاب و دیگر گونی ناگهانی کارها معتقد نبوده و مدارا و تدریج را در اصلاح امور لازم میدانسته است. عقاید سیاسی او بیشتر ازلاك اقتباس شده و کلیةً اوضاع انگلستان را خیلی می پسندیده است و بسیاری‌ازعقایدی که در کتابهای

(۱) Considérations sur les causes de la grandeur et de la décadence des Romains

(۲) L' Esprit des Lois

که آیا حکمای قدیم بر دانشمندان جدید برتری دارند یا امر بعکس است؟ جماعتی قدما را مزیّت میدادند و بعضی طرفداری از متأخرین میکردند فونتنل از گروه دوم بود وعقیده داشت که متأخرین درعلم یعنی درریاضیات وطبیعیات برمتقدمین برتری دارند ومعرفت انسان روز بروز درترقی است واحوال او بسبب ترقی علم همواره روببهبودی میرود ودانش پیوسته ازکثرت بوحدت میگراید. وباید بیاد آورد که این سخنها که امروز پیش پاافتاده است آنزمان تازگی داشت وفونتنل از مؤسسان و مروّجان این عقایدست. درامورتاریخی ومسائل دینی هم تحقیقاتی دارد که باکمال احتیاط نکته سنجیهائی نموده ورسانیده است که عقاید پذیرفتنی آنست که بمیزان عقل درست آید و آنچه باعقل سازگار نباشد مردود است. تألیف وتصنیف بسیار دارد امّا آنچه امروزمحلّ استفاده است همان است که نام بردیم.

بخش دوم

منتسکیو

شارل دومنتسکیو(۱)(عمرش از ۱۶۸۹ تا ۱۷۵۵) ازخانوادهٔ محترم ودربردو(۲) ازشهرهای فرانسه‌دادور بلکه ازرؤسای دیوانخانه‌بود هنوز بچهل سالگی نرسیده ازشغل رسمی کناره کرد و یکسره بتحقیق وتصنیف مشغول‌شد. برای سیر درآفاق وانفس بجهانگردی نیز پرداخت. مردی نیکوکار وباوقاربود و عمری باآبرومندی گذرانید.

ازتصنیفهای‌معروف‌اویکی کتابی‌است‌موسوم‌به«نامه‌های‌ایرانی»(۳)

(۱) Charles de Montesquieu (۲) Bordeaux

(۳) Lettres persanes

اصولی دارد چه نه کارهای خدا بیقاعده و بی نظام و دلخواهی است و نه کارهای مردم و نه امور طبیعی و همه چیز در تحت ضابطه و اصول است . بعضی ازمحقّقان گمان برده اند نیك وبدوداد و بیداد بکلی تابع وضع است یعنی درهیئت اجتماعیه هرچه را منع کنند زشت میشود و هر چه را جایز کنند زیبا خواهد بود ولی البته چنین نیست و این سخن مانند آنست که بگویند متساوی بودن و نبودن شعاعهای دایره باختیار مهندس است و پیش از آنکه کسی دایره رسم کند شعاعها همه متساوی نبوده اند.

ازطرف دیگر بعضی از دانشمندان نظر بتفاوتهائی که در آداب و قوانین اقوام مختلف دیده بودند گمان بردند آن مقرّرات بموجب تصادف یا بدلخواه رؤسا وضع شده است امّا ضوابط و قوانینی طبیعی بطور مطلق هست که اگر آنها را بجوئیم و بیابیم بهترین اوضاع برای اصلاح حال مردم فراهم و برطبق آنها هیئت اجتماعیه به نیکوترین وجهی که ممکن است اداره میشود ودانشمندان مزبور بروفق این عقیده جویای آن قوانین طبیعی بوده اند امّا این عقیده هم غلط است البته قواعدی هست که تخلف از آنها جایز نیست. مثلاداد نیکوست و بیداد بد است آزادی به از بندگی است ودانائی بهتر از نادانی است امّا اینها اصول کلی است نه قوانین، وباید دید چه قوانینی باید مقرّر شود تا این اصول کلی مرعی ومنظور گردد و اشکال اینجاست که یکدستگاه قانونی که مناسب حال همهٔ اقوام وملل باشد نیست وهرقومی وهر کشوری مقتضیاتی دارد که جای دیگر ندارد و قوانین هرقوم باید بااحوال اقلیمی و اخلاقی و آداب ورسوم وعقایددینی و استعداد آنقوم متناسب باشد و این مناسبات را قانونگزار باید بیابد ورعایت

خود اظهار نموده از آنها فرا گرفته است . باصول عقاید و نکات مهم تحقیقات او در اینجا خیلی باختصار و بوجهی که فهم آن برای خوانندگان ما آسان وسودمند باشد اشاره میکنیم.

چون انسان باید باهمجنسان خود باجتماع زندگی کند چاره جز این نیست که روابط میان مردم بحکم قانون مشخص شود خواه قانون نوشته و مدوّن باشد و خواه بر حسب آداب و عادات مقرّر شود و اگر جماعتی بی قانون زندگی کنند درمیان آنها آزادی و امنیت نخواهد بود زیرا هر کس بندهٔ قویتر از خود خواهد شد و چون برای اینکه انسان بخوشی زندگی کند باید آزاد و آسوده خاطر باشد پس مهمترین چیزی که درزندگی منظور نظر است قانون است که بواسطهٔ آن آزادی همه تأمین میشود . واز یکطرف معنی آزادی اینست که شخص در آنچه قانون منع نکرده است مختارعمل خود بوده وازهیچ چیز ممنوع نباشد مگر بحکم قانون ، وازطرف دیگر بهترین قوانین آنست که مردم را تااندازهٔ که مصلحت عامه اقتضا دارد بمنتها درجهٔ آزادی نایل سازد . پس قانونگزاری یکی از مهمترین کارهاست و علم قانونگزاری یکی از شریفترین علوم است ومبتنی براینست که معلوم کنیم که بااحوال تاریخی ومادّی و معنوی خاصّی که هرقومی دارد چه قوانین میان ایشان باید مقرر باشد تا منتها درجهٔ آزادی وامنیت یعنی مساعد ترین اوضاع برای خوشی آنها فراهم گردد . ومنتسکیو درجائی میگوید نهایت سعادت من اینست که کاری بکنم که فرمان دهندگان بروظیفهٔ خود آگاه ترشوند وفرمان برندگان ازفرمان بردن دلخوش باشند .

قوانین درمیان مردم بیقاعده و بدلخواه مقرر نمیشود و قواعد و

وحاضر بودن حکومت کنندگان باینکه خیر وصلاح عموم را بر نفع شخصی برتری دهند وبرای ادای وظیفه فداکاری کنند واز اغراض خود بگذرند .

حکومت پادشاهی آنست که حکومت با پادشاه باشد و او برطبق قانون بامردم رفتار کند وشرط این قسم حکومت اینست که میان پادشاه و رعیت طبقات متوسطی باشند دارای حیثیّات و مزایا که بتوانند ارادهٔ پادشاه را برعیّت برسانند وحوائج رعیّت را بپادشاه بنمایند وبنیاد این قسم حکومت برشرافت و غیرت و آبرومندی طبقات متوسط است که بحفظ حیثیّات خود مقید باشند .

حکومت خودسرانه ودلخواهی آنست که درروابط میان حکومت ومردم قید وبندی نبوده وهوا وهوس حاکم مدار امر باشد بعبارت دیگر کارها فقط بزور پیش برود وبنیاد این قسم حکومت ترس است .

مثال صحیح ازحکومت جمهوری دموکراسی دولت قدیم یونانی آتن است و دول جدید سویس وهلاند ومثال صحیح ازحکومت جمهوری اریستوکراسی دولت قدیم روم است . مثال صحیح حکومت پادشاهی دولت انگلیس است ومثال صحیح حکومت خودسرانه آنست که نزد اقوام وحشی دیده میشود . وباید بخاطر داشت که این تحقیقات را منتسکیو نزدیك بدویست سال پیش ازاین کرده واوضاع آن زمان را در نظر داشته که دولت هلاند جمهوری و دولت فرانسه پادشاهی بوده و بسیاری از دولتهای کنونی یا وجود نداشتند یابصورت حالیه نبودند. واز جمله عقاید که اظهار کرده است اینست که حکومت جمهوری فقط جائی بخوبی پیشرفت میکند که کشور کم وسعت وملّت گروهی اندك باشند

کندو اگر نیابد و نکند قوانینش مجری نمیشود و محترم نمیماند و هر بنائی بر آن بنیاد ساخته شود ناپایدار خواهد بود. قوانین و مقرّرات و دستگاه حکومتی که برطبق آنها ترتیب دهند کاملا مانند دستگاه کارخانه‌های ماشینی است که اگر چرخها و ماشینهای آنرا آن سان که سزا وار است ترتیب ندهند و باهم متناسب نسازند کارخانه کار نمیکند یابد کار میکند و باختیار مهندس نیست که هر قسم ماشین و مصالح که دلخواه اوست قرار دهد ولیکن کار بکلی هم از اختیار او بیرون نیست و هرگاه قواعد فنی را منظور بدارد مقصود حاصل میشود و مهندس قابل آنست که آن قواعد را بداند و هر کارخانه را بمقتضای حال بسازد.

قانون همانا روابط ضروری است که میان چیزهاهست و از طبیعت آنها برمیآید و قانون حقیقی انسانی همان عقل انسان است که باید حاکم باشد عقل کلیّات را بدست میدهد و قوانین هر قوم و هر کشور موارد خاصّی است که آن کلیّات عقلی بکار میرود.

حکومت در دنیا سه قسم دیده شده است: جمهوری(۱) و پادشاهی(۲) و خود سرانه یا دلخواهی(۳).

جمهوری حکومت جماعت است و آن دو قسم است. اگر جمیع مردم در حکومت دخیل باشند دموکراسی(٤) گویند یعنی حکومت عامّه و اگر جماعتی از مردم حاکم باشند اریستوکراسی(٥) گویند یعنی حکومت خواص. در هر صورت بنیاد این قسم حکومت یعنی شرط آن میهن پرستی است و قانون خواهی و رعایت مساوات میان مردم و احترام حقوق هر کس

Despotisme (۳) Monarchie (۲) Républiquc (۱)
Aristocratie (٥) Démocratie (٤)

اینکه مقصود از حکومت که حفظ آزادی و امنیّت است بخوبی حاصل شود این سه قوه باید از هم جدا باشند و بکار یکدیگر مداخله نکنند تا قدرت حکومت تعدیل شود چه هر گاه قانونگزاری با اجرای قانون یا با حق گزاری یا هر سه وظیفه باهم یك‌جا جمع شوند بیم آنست که قوانین ظالمانه وضع شود و ظالمانه اجرا گردد در واقع جمع این سه قوه در یك جا در نتیجه مانند بی‌قانونی است.

تحقیقات منتسکیو را اگر بخواهیم بیش ازین تفصیل دهیم سخن دراز میشود خلاصه اینست که این دانشمند یکی از بنیاد کنندگان علم اجتماع و فلسفهٔ تاریخ و از کسانی است که در تاریخ و سیاست هم حتمی بودن رابطهٔ علت و معلول را تائید و تأکید کرده‌اند. بعلاوه بسیاری از رسوم خلاف انسانیّت را که آنزمان در اروپا شایع بود تقبیح کرده وافکار را بترك آنها متوجّه ساخته است که از جمله خرید و فروش بندگان است و شکنجه و بدرفتاری با کسانیکه تحت‌تعقیب واقع میشوند واصرار کرده است که کسی حق ندارد هم نوع خودرا بندهٔ خویش نماید و کسیکه متهم بتقصیری میشود تا تقصیرش ثابت نشده باو آزار نباید کرد پس از آنهم که تقصیرش ثابت‌شد درعقوبت او بیرحمی نباید نمود و متعرّض عقاید دینی و مذهبی و وجدانی مردم هم نباید بود.

منتسکیو درامور اقتصادی و چگونگی‌وضع مالیات نیز دستورهای نیکو داده‌است. میگوید مالیات سهمی است که هر کس از دارائی خود باید بدولت بدهد تا بقیهٔ دارائیش محفوظ بماند و دولت در مالیات گرفتن باید میزان احتیاجات حقیقی خود را در نظر بگیرد و برای هوا و هوس مالیات بر مردم نبندد و رعایت رفاه حال مالیات دهنده را هم داشته باشد.

چنانکه آتن وروم این حال را داشته‌اند

این حکومتهای مختلف هروقت بنیادی که برای آنها ذکر کردیم سست‌شود فاسد میگردند پس حکومت جمهوری دموکراسی‌فاسد میشود هرگاه میهن پرستی وقانون خواهی و احترام مساوات میان مردم سست گردد، وجمهوری اریستو کراسی فسادش بیشتر ازاین‌راه است که‌اعیان وخواص که حکومت بدست آنهاست قدرت خود را بیقاعده بکار برند وبرای منافع شخصی ازآن سوء استفاده کنند یاتن‌پرورشوند واززحمتی که برای حکومت صحیح کردن باید کشید خودداری داشته باشند وحکومت پادشاهی فاسد میشود هرگاه درطبقات متوسّط حس شرافت و غیرت ضعیف گردد و کسی دربند حفظ حیثیات نوعی نبوده همه دنبال شئونات و منافع شخصی باشند یا اینکه پادشاه عدالت را مبدّل بقساوت کند یا طبقهٔ متوسّط ازمیان‌برود. امّا حکومت خودسرانه و دلخواهانه فاسد شدن ندارد چون خود بذات فاسد است و در واقع حکومت نیست زیرا غرضی که ازحکومت منظور است یعنی حفظ آزادی وامنیّت‌مردم ازآن حاصل نمیشود. چون مبتنی برترس‌است سکوت حکمفرماست امّا سکوتی که دلیل بررضانیست، مساوات هست امّامساوات دربندگی‌است این قسم حکومت را که مخصوص وحشیان است باید قیاس کرد بعملی که‌ازوحشیان دیده‌ایم که‌هروقت بمیوه میل میکنند درخت‌رامیاندازند تا بمیوه دسترس داشته باشند

و از تحقیقات منتسکیو اینست که حکومت خواه جمهوری باشد خواه پادشاهی سه وظیفه دارد. اوّل قانونگزاری (قوهٔ مقنّنه) دوم اجرای قانون (قوهٔ مجریه) سوم حق‌گزاری برطبق قانون (قوهٔ قضائیه) و برای

یاقطعات متفرق پس از آن هم تا آخر عمر همین قسم آثار از خود ظاهر مینمود ولیکن علاوه بر آن کارهای دیگر نیز میکرد و بنظم یا نثر تحقیقات انتقادی علمی وادبی وفلسفی منتشر میساخت وبعضی از نوشته های او چنان زننده بود که بحکم دولت سوزانیدند. با اینهمه بواسطهٔ روابطی که با اشخاص متنفذ داشت آسیب بزرگی باو نرسید بلکه بامتیازات دولتی هم نایل گردید که ازجمله عضویت اکادمی یعنی فرهنگستان فرانسه بود. آن اوقات یعنی در نیمهٔ سدهٔ هیجدهم فردریك دوم (۱) در پروس سلطنت میکرد واوازبزرگان پادشاهان است و از خصایص او ذوق فلسفی و ادبی بود ومخصوصاً بادبیات فرانسه اعتقادتام داشت از اینرو چندین بارولتررا بدربار خود دعوت کرد سر انجام ولتر این دعوترا پذیرفته ببرلن رفت و نزدیك دوسال مهمان آن پادشاه بود ولیکن خلق وخوی میزبان ومهمان باهم سازش نداشت بایکدیگر مشاجرات کردند وعاقبت از هم جدا شدند وولتر بفرانسه رهسپارشد ولی ماندن درپاریس را مناسب حال خودندیده به ژنو (۲) رفت و در یك فرسخی آن شهر ملکی بدست آورد که بنام فرنه (۳) معروف است ونزدیك به بیست سال آخرعمررا آنجا بسر برد وازاینروا ورا پیر فرنه (٤) میگفتند آنجا هم دائماً مشغول تألیف وتصنیف ونوشت وخواند با فضلا وبزرگان و دوستان در هرشهر و هر کشور بود و مردمان بزرك نامی اروپا بزیارتش میرفتندواز مصاحبتش بهره مندمیشدند. سرانجام درسال ۱۷۷۸ پس ازبیست وهشت سال دوری از پاریس بآن پایتخت رفت وچون شهرتش عالم گیر شده بود مردم پاریس از خارجی و

(۱) Fréderic II de Prusse (۲) Génève (۳) Ferney
(٤) Patriarche de Ferney

وضروریات زندگانی مردم را بنام مالیات نگیرد و نیز بر دولت واجب است که از بینوایان دستگیری کند امّا نه اینکه صدقه بدهد بلکه باید برای بیکاران کار فراهم کند زیرا بینوا آن نیست که دارائی ندارد بلکه آنست که کار ندارد.

از تعلیمات و دستورهای منتسکیو آنچه صحیح و درست بوده درظرف دویست سالی که از زمان او میگذرد چنان مصدّق و مسلّم شده که امروز گفتن آنها غیرلازم مینماید ولیکن وظیفهٔ مورّخ اینست که معلوم کند که آنچه امروز داریم و میدانیم همه‌وقت نداشتیم و نمیدانستیم وچه کسان بهوش خداداده وقوهٔ تحقیق آن مجهولات رامعلوم کرده ودر پیش بردن آن حقایق مجاهده نموده اند.

بخش سوم

ولتر

ولتر (۱) که ازمشهورترین مردمان است در ۱۶۹۴ درپاریس بدنیا آمده است ازجوانی بلکه از کودکی استعداد شاعری وذوق ادبی او نمایان بود. درمحافل ادبی رفت و آمد میکرد و بخوبی پذیرفته میشد. شاهزادگان وبزرگان وبانوان با کمال باومهربان بودند ولیکن طبعش مایل ببدگوئی وانتقاد وحتّی هجوساختن بود ازاینرو چندین مرتبه بزندان و تبعید گرفتار شد از جمله یك نوبت بانگلستان رفت وسه سال آنجا ماند و بفلسفه وعلم وادب اوضاع آن کشور واحوال مردمش آشنا شد و بسیار پسندید. تانزدیك بچهل سالگی آثار مهمّی که ازاو ظاهر شد شعر بود بصورت داستان یا تئاتر

(۱) Voltaire

ازرفع ظلم وستم خودداری نمیکرد . بروشنائی علم ومضرّات جهل ولزوم فراهم ساختن موجبات ترقی و لوازم آدمیت صمیمانه معتقد بود ، و در بیان مطالب حسن تعبیرونکته سنجی وبذله گوئی‌هائی داشت که‌سخنش بسیار دلپذیر میشد . واواز کسانی است که معارف‌را از گوشه‌های انزوا بدرآورده وبدسترس عامه گذاشته وازاینرو وجودش درتربیت مردم تأثیر کلی داشته است .

ولتر را بکفر و الحاد معروف کرده اند و گمراه کنندهٔ خلق خوانده اند وشك نیست که اوبا دین‌ومذهب‌عنادورزیده است ولیکن‌علّت اصلی اینست که اوبا عقایدی که اولیای‌دین مسیحی‌مخصوصاً کاتولیکها برمردم الزام میکردند مخالف بوده است . پیش ازین گفته ایم که بنیاد دین مسیحیان براین است که وقتیکه خداآدم وحوّا را خلق فرمودآنها مقام قدس داشتندپس ازآنکه آدم‌نسبت بفرمان پروردگارعصیان ورزید وازدرگاه خداوند رانده شد ذرّیهٔ اومقام قدس را فاقد و یکسره هالك شدند ودیگر برای فرزندان آدم نجات اخروی میسّر نیست مگر اینکه بحضرت عیسی واصل شود که‌اوفرزندیگانهٔ خدا بود وبرای همین‌مقصود بصورت بشربدنیا آمده نجات بنی‌آدم را بخون خود خرید وواصل‌شدن بحضرت عیسی هم‌فقط بوسیلهٔ آداب ورسومی است که اولیای دین‌عیسوی مقررداشته اند وبتوسّط کشیشان‌باید انجام‌بگیرد ازغسل، تعمیدوخوردن نان وشراب متبرّك وآداب دیگر که شرح آن طولانی وبی ضرورت‌است واین اصول رافروعی هم هست که بذکرآنها حاجت نیست واززمانیکه مسیحیّت در اروپا قوّت گرفت تا همین سدهٔ هیجدهم اولیای دین مسیحی گذشته ازاینکه این اصول‌وفروع‌را تعلیم میکردند (وهنوزهم میکنند)

فرانسوی از او تجلیل ها کردند و تشریفات فراهم آوردند ولیکن سنّش بهشتاد و چهار رسیده بود و نزدیك بچهار ماه پس ازورود بپاریس زندگانی را بدرود گفت .

آثار ولتر یك کتابخانه است مقدار زیادی از آن شعر و تئاتر است که مورد توجه ما در این کتاب نمیباشد همینقدر گوئیم این آثار از اشعار درجهٔ اول ادبیات فرانسه نیست ولیکن از بسیاری جهات قابل اعتناست . قسمتی دیگر از آثار او داستانهائی است که به نثر نوشته است و آنها در جنس خود شاهکار است و همه برای منظور فلسفی یا اجتماعی وانتقادی نوشته شده است . قسمت مهم دیگر کتابهای او تاریخ است که برای تاریخ نویسی وانشاء سرمشق است و شامل نکات ودقایق لطیف نیز هست وولتر ازمورخانی است که تاریخ نویسی بسبك جدید را آموخته است. بالاخره نوشته های فلسفی اوست که متعدد است واز همه معروف ترش فرهنگ فلسفی (۱) نام دارد . مراسلاتی هم که باشخاص نوشته و مجموعهٔ آنها کتاب کلانی است محتوی فواید بسیار میباشد وخواندنی است .

☆ ☆ ☆

ولتررا که حکیم میخوانیم ازآن نیست که در فلسفه رأی و نظر بدیعی مخصوص خود دارد بلکه شیوهٔ خاصی داشته است که بر گفته‌های پیشینیان زبان بخرده گیری گشوده و مخصوصاً باخرافات و عقاید سخیف مبارزه نموده و برای هوشیار ساختن مردم برعقاید غلط وزشتی آداب و عادت ناپسندیده مجاهده کرده است . درواقع مبلّغ و ناشر افکار و یکی از مرّبیان عالم انسانیت است. جداً طرفدار حق وعدالت بود ودرپافشاری

(۱) Dictionnaire Philosophique

است از تعلیمات اخلاقی گذشته تعلیمات فلسفی که آنرا پایهٔ دین قرار میدهند مانند آنچه اولیای مسیحیّت میآموزند پایه ومایه ندارد وهر کس پابند آنها باشد یااحمق است یا مزوّر وباین حرفها مزوراحمق راتسخیر میکند و بر اوسوار میشود و تنها وسیلهٔ تهذیب مسیحیّت نیست چه بسیار اقوام غیر مسیحی در دنیا هستند که بهمان اندازهٔ مسیحیان متمدن و مهذبند و ضرورت ندارد که ما آنها را متزلزل و پریشان کنیم که بعلّت عصیان آدم روی خود را سیاه و روزگار خویش را تباه بدانند و چاره را منحصر در اینکه بوسیلهٔ آداب وعملیات مخصوصی بحضرت عیسی اتصال یابند (۱)

ولتر همچنانکه درامر دین بامسیحیّت مخالف است درعلم وحکمت به دکارت وپیروان اوبی اعتقاد است. در فلسفه لاك را می پسندد و در علم مخصوصاً درطبیعیات نیوتن را میستاید ودرواقع فلسفهٔ لاك وعلم نیوتن را ولتر بحسن بیان شناسانده و در دنیا منتشر ساخته است. پس در سدهٔ هیجدهم سیاست و کشور داری انگلیسان را منتسکیو بفرانسه واز آنجا بدنیا شناسانیده وعلم و حکمت انگلیس و آزادی عقیده را ولتر ترویج نموده است.

---

(۱) کشیشان عیسوی درعداوتی که بااسلام داشتند بمسلمانان ازجهت عقاید دینی و آداب ورسومشان تهمتهای عجیب زده وافتراها بسته واسلام را نزد اروپائیان سخیف ترین وفاسد ترین ادیان معرفی کرده بودند چنانکه هنوز هم اذهان اروپائیان نسبت بمسلمانان مشوش است. ولتر باآنکه باسلام هم معتقد نبوده وترویج آن را قصد نکرده بود بلکه بشارع اسلام بی ادبی هم کرده است ازغایت نفرتی که از تزویر وحیله بازی کشیشان داشت ودرعالم انصاف مکرر در نوشته های خود ازمسلمانان دفاع کرده و اذهان رابتهمتها وافتراهائی که بایشان میزدند متوجه ساخته است.

بهیچکس اجازه نمیدادند که سخنی بگوید که مستقیم یا غیر مستقیم و بصراحت یا بکنایه و اشاره با این تعلیمات مخالفتی داشته باشد و چون تورات و انجیل کتاب آسمانی مسیحیان است بـا آنکه در بسیاری از مواضع ظاهر عبارات آن دو کتاب چنـان است که بعقل درست نمیآید اولیای مسیحیّت هر کلامی را که اندك منافاتی با ظاهر همان عبـارات داشت کفر و الحاد میخواندند و گوینده را مورد تعقیب میساختند بلکه کشتنش را واجب میدانستند و در تضییق برعقـاید مردم چنان سخت میگرفتند که حتّی مخالفت باحکمت ارسطو را بقسمی که با اصول دین عیسوی تطبیق کرده بودند جایز نمیشمردند و در محدود ساختن افکار چنان جدّ داشتند که گاهی از اوقات بتدبیر وحیله در عقاید مردم تفتیش میکردند و بهر کس ظن میبردند که نسبت باین تعلیمات اعتقاد راسخ ندارد او را بانواع عقوبات ازشکنجه و کشتن وزنده سوزانیدن گرفتار میساختند.

کفر والحاد ولتراز اینست که بآن تعلیمات و همچنین ببعضی از مندرجات تورات وانجیل معتقد نبوده وبانواع مختلف مخصوصاً باستهزاو انتقاد باآنها مبارزه کرده و اصرار ورزیده است که وجدانیّات باید آزاد باشد ومتعرّض عقاید مردم نباید شد وعفو و اغماض باید داشت خداونـد انسانرا باهمین طبیعتی که میبینیم خلق کرده نفسانیاتیدروجود او نهاده وعقلی هم باوداده‌استهراندازه‌بدبکندبدمیبیند وهرقدر عقلش برنفسش غلبه کند سعادتش بیشترمیشودودین حق آنست که از این تعلیماتعاری باشدوفقط دستوراخلاقی بدهد و مردم را آزاد بگذارد که غایتی را که طبیعت برای آنها معین کرده دنبال کنند ودین برای تکمیلاخلاق مردم

لاك مانند افسانه ورمان است درجنب تاریخ وعلم تشریح، وهمچنین است فرض گردبادهای دکارت درجنب نظر نیوتن در باب جاذبهٔ عالم و قاعدهٔ حرکات کرات آسمانی.

ولتر برخلاف آنچه تصور کرده‌اند موحّد است ودر اثبات ذات باری بیانات مفصّل دارد ودر این باب هم دقایقی بکار برده است ولیکن تحقیقاتش عمقی ندارد وهمان سخنهائی است که همه گفته‌اند. ازجمله اینکه وجود موجودات واحوال وعوارض آنها را می بینیم که لغو نیست وهرچیزی وهرامری را غایتی است و آثار عقل وحکمت در عالم خلقت هویداست پس عالم باید درتحت تأثیر ذاتی که حکیم است باشد. البته درتشخیص علّت غائی دقت باید کرد واز اشتباه دوری باید جست. مثلا اگر کسی بگوید علّت غائی بینی اینست که عینك روی اوجا داده شود سخنی سخیف گفته است امّا وقتیکه امری را می‌بینیم که همواره یك نتیجه میدهد وجز آن نتیجهٔ دیگر ندارد. ومشاهده میکنیم که وجودی مرکب ازاجزای بسیار است که خواص آنها همه منتهی بیك نتیجه‌میشود حق داریم آن نتیجه‌را غایت آن وجود وآن امور بدانیم و چون از تصدیق علّت غائی ناگزیر شدیم باید بوجود پروردگار مدرك اذعان کنیم.

تصدیق حکمت بالغه مستلزم انکاروجود شرّ وبدی نیست وواجب نمیآید که مانند لایبنیتس معتقد شویم که این عالم بهترین عوالم است و هرچه درآن هست ببهترین وجوه است (۱) البته شر و بدی هم در عالـم

---

(۱) ولتر از کسانی است که لایبنیتس را بسبب عقیدهٔ خوش بینی بسیار دنبال کرده‌است وچون شروری‌را که در دنیا واقع میشود یاد میکند میگوید اگر بهترین عوالم این باشد بدترینش چه خواهد بود ؟

تأثیر قوی وجود ولتر در نشر افکار بجای خود امّا در حکمت و معرفت نظرش عمیق نبوده است . فلسفهٔ اولی‌را یکسره بیحاصل‌می‌پندارد وخیال بافی میانگارد ومیگوید دراین علم هرچه حقیقت است آنستکه همه کس میداند وباقی موهوماتست وهیچگاه بدرستی معلوم نخواهدشد ادراك عقل انسان حدّی دارد که باید بآن قانع شود و درچیزی که نمیتواند ادراك کند بخیال بافتن خود را دلخوش نسازد ، در هر موضوع باید سخنی گفت که همه کس فهم‌تواند کرد آنچه بیشتر مردم نمیفهمند گفتنش چه سود دارد ؟ باید حس و تجربه را مأخذ علم قرارداد وآنچه ازآنرو معلوم میشود موضوع تعقل ساخت وبفرضیّات نباید پرداخت.اهل نظر جز لفاظی وسخنرانی هنری ندارند کارصحیح آنستکه اهل‌عمل میکنند که اکتشافات واختراعات می‌نمایند .

پس معلوم میشود که ولترهمچنانکه‌درمسیحیّت بچشم‌عیب‌جوئی مینگریست ومحسنات دیانت را نمیدید وبنظر سطحی نگاه میکرد در مباحث فلسفهٔ اولی‌وتحقیقات‌امثال افلاطون وارسطو ودکارت واسپینوزا ولایبنیتس و مانند آنها هم درست تامل ننموده یا نموده و نفهمیده است که آن مفاخر عالم انسانیت از دولت صفای ضمیر وهوش‌سرشار ومراقبه وتفکر بچه‌نکات دقیق برخورده وچه‌عوالم بلند که ازنظر عامه پنهان است سیر نموده‌اند. وآنچه ولتر وامثال‌اوموهومات وخیال‌بافی‌خوانده‌اند اگرآنها نبافته بودند هرگز مدارك ومشاعر نوع‌بشر باین‌پایه که امروز رسیده‌نمیرسید وحتی درعلوم طبیعی هم‌ترقیّاتی که میدانیم‌حاصل نمیشد.

بهر حال ولتر مرید لاك و نیوتن است ومیگوید سخنان‌حکمای پیشین درحقایق ومخصوصاً درچگونگی‌علم وعقل‌انسان‌درجنب‌تحقیقات

است اینست که علم نفع وجهل زیان دارد وراه کسب علم حسّ وتجربه است وراه سعادت اینکه مردم بیکدیگر ستم و بیداد نکنند ومدار امور برداد وقانون ورعایت حق باشد ونیکو کارآنست که خیرعموم را بخواهد وعدل وداد امری است که فطرت برآن حکم میکند وطبیعت و فطرت را نمیتوان تبدیل نمود ولیکن تبدیل جهل بعلم میسر و در تربیت نفوس مؤثر است .

بخش چهارم

روسو

ژان ژاك روسو [1] درسال ۱۷۱۲ در شهرژنو زاده ودرزندگانی بدبخت بوده است . مادرش زودازدنیا رفت و پدرش که ساعت‌سازبودبسبب بعضی پیش آمدها نتوانست از او نگاهداری کند . روزگارش همه بدربدری وبی خانمانی گذشت وسبب اصلی آن هوسناکی وتند مزاجی و غرور و خود پسندی بسیار و سوء ظن شدید او بود . بهر حال تحصیل مرتّبی نتوانست بکند وفضل و کمال فراوانی نیاموخت امّا مردی حسّاس وباذوق وپرشور وصاحب قلم بود و او یکی از بزرگترین نویسندگان فرانسه است . گفته هایش غالباً با عقاید متعارف و احکام ظاهر عقل مخالفت دارد امّا با بلاغت تمام و حرارت مفرط مقرون است چنانکه هرچند آنچه نوشته به‌نثراست میتوان‌اورا شاعری بزرك دانست‌ازاینرو نوشته هایش درافکار تأثیر کلّی داشته است . تا نزدیك چهل سالگی اثر

---

(۱) Jean Jacques Rousseau

بسیار است و نتیجهٔ مادّی بودن جهان است واین مشکلی است که حلّ آن برای ماهیسر نیست ولیکن وجود شر دلیل برانکارصانع نمیشودوروشن است که این دستگاه باعظمت جهان ازیك دستگاه ساعت کمتر نیست و همچنانکه وجود دستگاه ساعت را بدون ساعت ساز نمیتوان فرض کرد وجود جهان راهم بدون آفریدگار نمیتوان تصور نمود . و ازسخنهای دلکش ولتر دراین مقام اینست که مکالمهٔ فرض کرده است میان یکنفر فیلسوف با طبیعت که باهم سؤال وجواب میکنند در یکی از مواقع که فیلسوف از بعضی از امور طبیعت استعجاب میکند طبیعت باو میگوید «فرزند این تعجّب بتو از اینراه دست داده که نام مرا بغلط گذاشته اند ومرا طبیعت نامیده اند و حال آنکه من سراپا صنعتم» مقصود اینکه در طبیعت دست صانع آشکا را دیده میشود . ولتر تصدیق دارد که این دلایل دراثبات صانع استحسان است وبرهان نیست ولیکن میگویداستحسانی است که یقین میآورد وبهتر از آن براهین فلسفی است که غالباً فهمیده نمیشود ومفیدیقین هم نیست .

در مسئله جبر واختیار تحقیقات ولتر باینجا منتهی میشود که وجوب ترتّب معلول را برعلّت منکر نمیتوان شد و بنا برین عزم و ارادهٔ انسان خود سرانه نیست چون هرچه را قصد میکند علّتی دارد اینقدر هست که موافق ارادهٔ خود میتواند عمل کند ومختار بودن همین است .

نفس انسان آیا روحانی است یا جسمانی وآیا باقی است یا فانی ؟ آیا ماده قوهٔ ادراك میتواند داشته باشد ؟ وماده چیست وآیا قدیم است یا حادث ؟ اینها مشکلاتی است که بعقیدهٔ ولتر حل شدنی نیست وبحث آنها هم برای زندگانی بشر سودی ندارد ، آنچه میدانیم ودانستنش سودمند

خودرا بسهولت فراهم میکنــد و چون مزاجش سالـم است درد ندارد و از درمان بی نیــاز است وفکر واندیشه بخاطر او راه نمی‌یابد و اعمال و حرکاتش ازروی فطرت و طبیعت است. و امّــا نسبت بدیگران داعی ندارد که بدخواه باشد در زندگانی وحشیگری هم باآنکه حال طبیعی نیست چون زیاد ازطبیعت دور نشده هنوز فساد کم است همینکــه انسان باابناءِ نوع مجتمع گردیدومدنی شدیعنی بنابراین شد که افرادبیکدیگر یاوری کنند وهمکاری داشته باشند حکایت من وتو میشود ومسئلهٔ مال من ومال‌توپیش میآید. حرص وطمع مورد بروز پیدامیکند وتوانگری ودرویشی رخ مینماید، کار کــردن لازم میشود و کارگری‌وکار فـرمائی پیش میآید. پس‌البته مردم باهم سازش نخواهند داشت جنگ و نزاع در میگیرد و بداور و قانون و آمر و مأمور و نظامات و حکومت و سلطنت و کلیهٔ لوازم مدنیّت حاجت میافتدوانسان فکرواندیشه بکارمیبردوحیله وچاره برای کار مییابد، علم وصنعت اختراع میکند وهرچه در این راه پیشتر میرود از خود یعنی از طبیعت دور تــر میشود و در فســاد بیشتر غوطه ورمیگردد و تمدّن که نعمتی گرانبها بنظر میآید مصیبت ومــایهٔ بدبختی یافته میشود.

پیداست که این عقاید باافکار دانشمندان‌آن عصر که‌شوروشوقی تمام نسبت بعلم ومعرفت و تمدن دریافتــه و وسایل ترقی آنرا میجستند چه اندازه منافات داشته است. ولتر که بکلّی با این حرفها مخالف بود پس از خواندن گفتار روسو با شیوهٔ استهزائی که مخصوص اوست بــاو نامه نوشته میگوید: «حقایقی که شما برمردم ظاهر میفرمائید خواهند پسندید امّا عمل نخواهند کرد. زشتی تمدن انسانی را کــه ما از نادانی

مهمّی از او ظاهر نشد تااینکه انجمن ادبی یکی از شهر های فرانسه مسئلهٔ میان دانشمندان طرح کرد که در آن باب رساله بنویسند وجایزه بگیرند ومسئله این بود: «آیا تجدید عهد علم و ادب وهنر برای تهذیب مردم سودمند بوده یا زیان رسانیده است»؟ روسو در این مسابقه شرکت کرد وجایزه را برد و آوازه‌اش بلند شد. گفتار او مبتنی بود بر اینکه علم وادب ظاهر مردم را آراسته میکند امّا باطن را فاسدمیسازد طبع را منحرف میتماید وبه دل ودماغ حالتی مصنوعی میدهد مختصر اینکه مردم عالم هنرمند میشوند امّا آدم نمیشوند.(۱)

سه سال بعد همان انجمن باز موضوعی طرح کرد باین مضمون: «منشأ عدم مساوات میان مردم چیست و آیا قانون طبیعت آنرا روا میدارد؟» در جواب این سئوال روسو رسالهٔ نوشته است که معروف است بنام «گفتار در عدم مساوات میان مردم» و بنیاد سخن او اینست که عدم مساوات میان مردم بواسطهٔ هیئت اجتماعیه یعنی مدنیّت روی داده که انسان را ازحال طبیعی بیرون کرده است. مردم در حال طبیعی تفاوتهائی باهم دارند امّا آن تفاوتها طبیعی‌است و مضرّ بحال ایشان نیست. انسان طبیعی نیك و آزاد و خوش است انسان اجتماعی بدو بنده وناخوش میشود زیرا که در حال طبیعی ذهن انسان فقط مشغول بدو چیز است یکی حفظ وجود خود یکی دلسوزی بر حال دیگران. امّا حفظ وجود برای او آسان است چون حوائجش بسیار کم است معاش

(۱) گویندهٔ مارا بیاد می‌آورد که گفته است:

ایدل نفسی بدوست همدم نشدی — درخلوت کوی یار محرم نشدی
مفتی وفقیه وصوفی ودانشمند — این جمله شدی ولیك آدم نشدی

وجود حکومت وحاکم ومحکوم بنیادی مشروع قائل شویم اینست که مردم که درحال طبیعی آزاد وخودسرند برای زندگانی خود موانعی در پیش به بینند که هریك به تنهائی برآن غلبه نتوانند کرد و بایکدیگر براجتماع پیمان کنند تا باتفاق وهمدستی برموانع چیره شوند پس این مسئله پیش میآید که اجتماع بچه صورت واقع شود که بقوهٔ جماعت جان ومال هرفردی محفوظ بماند وباآن صورت هرفردی که بادیگران شریك اجتماع شده جز بخود بکسی فرمانبر نبوده ومثل سابق مختارنفس خودباشد .

بعقیدهٔ روسو برای این منظور باید اجتماع بر این وجه باشد که هرفردی همهٔ اختیارات خود را بجماعت بدهد ، جماعت یك کلّ شود که همه افراد اجزاء لاینفك آن باشند واین کل صاحب اختیارمطلق بوده هیئت اجتماعیه‌را برطبق قانون اداره کند وقانون نمایندهٔ ارادهٔ کل یعنی جمیع افراد و متضمّن مصالح عموم باشد یعنی متوّجه امورخصوصی افراد نشود و همهٔ افراد بتساوی مشمول آن باشند ، اگر حقی اثبات میکند برای همه اثبات کند واگر تکلیفی وارد میآورد برهمه واردآورد .

این ترتیب بچه نحوعملی میشود ؟ باین نحو که مردم بهیئت اجتماع قانونگزار یعنی فرمانده ودرحال انفراد تابع قانون یعنی فرمانبر باشندو این وجه بخوبی صورت پذیر نیست مگر درجماعتهای کوچك و بنابرین بعقیدهٔ روسو یك هیئت اجتماعیه نباید از یك شهر کوچك تجاوز کند علاوه برین چون مسلّم نیست که هیئت اجتماعیه بتواند قوانین پسندیده تنظیم نمایدباید مردی دانا وخردمند قانون را بارعایت جوانب و مناسبات آماده کند وبقانونگزار یعنی هیئت اجتماعیه عرضه بدارد که بتصویب

پناه گاه خود دانسته‌ایم بهتر از شما کسی جلوه گر نساخته است و هیچکس این اندازه هوش و فهم بکار نبرده است که مردم را حیوان کند. حقیقت چون شخص کتاب شما را میخواند هوس میکند که چهارپا شود متأسفانه من شصت سال است عادت چهارپا راه رفتن را ازدست داده ام و ازمن گذشته است که بآن حال باز گردم و ناچار باید این رفتار طبیعی را بکسانی که ازمن وشما سزاوارتر ندارزانی کنیم. مهاجرت نزد وحشیان امریکا را هم برخود نمیتوانم هموار سازم زیرا کسالتهای مزاجی ودردهائی دارم که درمان آنرا باید از طبیب حاذق اروپا بجویم و مانند آنرا نزد آن نیك بختان نمی یابم و دیگر اینکه می بینم آن مردم هم پیرو بی‌تربیتی همگنان ما شده شقاوت پیشه کرده وبایکدیگر زدوخورد میکنند....» وهمچنین تاپایان نامه.

بااینکه روسوهمه مفاسد وبدبختیهای انسانرا از تمدن وزندگانی اجتماعی میداند متوجه‌شده است که باز گشت بحال طبیعی دیگر ممکن نیست ودرپی آن بوده است که ترتیبی درهیئت‌اجتماعیه داده شود که‌در عین بهره‌مند بودن ازفواید تمدّن تاآنجا که ممکن است بحال طبیعی نزدیك شویم ویك اندازه ازنیکی وآزادی وخوشی که داشتیم باز بدست آوریم.

این مقصود بدو وسیله حاصل میشود یکی بوسیلهٔ تنظیم هیئت اجتماعیه دیگر بوسیلهٔ تربیت‌افراد.

روسو عقاید خود را درتنظیم هیئت اجتماعیه در کتابی بیان کرده است که «پیمان اجتماعی» (۱) نام دارد بنا براینکه اگر بخواهیم برای

(۱) Contrat social

فصل ششم

وآن امیل(۱) نام دارد بمناسبت اینکه در آن کتاب داستان‌مانند کودکی باین اسم فرض کرده واورا موافق اصول و قواعدی که در نظر داشته است پرورش میدهد و این کتاب هم از آثار معتبر ادبیات فرانسه است و با آنکه مانند آثار دیگر روسو بسیار مطالب دارد که غلط است یا تخیّلاتی است که صورت وقوع نمیتواند بیابد ولیکن تحقیقات دقیق و نکته سنجیهای لطیف نیز دارد ودراینجاهم سخن روسو مبتنی براینست که انسان اگر بطبیعت وفطرت خود واگذاشته شود نیکوکار خواهد بود وبنابرین در تربیت کودکان وجوانان باید تا جائی که ممکن است قید وبند را کنار گذاشت وآنها را بحالت طبیعی وآزادی پرورش داد وازآغاز نباید بیك رشتهٔ مخصوص ازعلوم و فنون وارد کرد بلکه باید بطور کلّی قوای انسانی را درایشان پرورانید که بتوانند بخوبی زندگانی کنند. کتاب هرچه کمتر بایدبدست آنهاداد تا ممکن‌است‌تعلیمات باید جنبهٔ عملی داشته باشد ازواردکردن افکارغلط وخرافات در ذهن کودك پرهیز باید کرد و نباید گذاشت فکر او متوجّه بدی ودروغ و ستم و آزارشود.

روسو نیزمانند حکمای دیگر سدهٔ هیجدهم با مسیحیت و آداب دینی که کشیشان مقرر داشته‌اند مخالف ومعتقداست که ببر آوردهٔ او تعلیمات مذهبی نباید داد تا وقتیکه خود او دیانتی را که بفطرت سلیم می‌پسندد اختیار کند. بمباحث فلسفهٔ اولی هم اعتقاد ندارد و میگوید ما نمیتوانیم بدانیم عالم قدیم است یا حادث ونفس باقی است یا فانی جز اینکه بوجود ذات مدرك مرید حکیم که در امور عالم متصرف و مؤثر

---

(۱) Emile

برسد. علاوه برین قانون اجرا کننده میخواهد وچون اجرای قانون عملی است که نسبت بافراد میشود ازعهدهٔ جماعت بر نمیآید و هیئت اجتماعیه باید اشخاص مخصوص برای آن کار بگمارد که آنها حکومت راتشکیل می دهند.

باین روش مردم بر حسب ظاهر بی اختیار ند چون اختیار خود را تسلیم هیئت اجتماعیه کرده‌اند امّا درواقع همه‌آزادند چون بمیل خود کرده اند و هر کس اختیار خویش را تسلیم کلّ کرده است نه‌تسلیم‌جزء پس مثل‌اینست که تسلیم نکرده باشد و همه درفرماندهی وقانونگزاری شریکند وهمه باهم برابر ویکسانند و عدالت محفوظ است وظلمی واقع نمیشود زیرا که ظلم آنست که معدودی جماعت‌را تابع هوای‌نفس و آلت اغراض خود سازند ودرترتیبی که ما دادیم هر کسی تابع ارادهٔ کلّ است که ارادهٔ خود اوهم جزءِآنست وهر کس فقط آن مقدار ازاختیار خودرا تسلیم کلّ میکند که برای منافع ومصالح عموم ضرورت دارد.

کتاب‌پیمان‌اجتماعی روسورا مانند کتاب‌روح‌قوانین‌منتسکیو باید اهل سیاست ومحصلین علم حقوق بخوانند امّا ما در تفصیل ترتیباتی که روسو برای اداره کردن هیئت اجتماعیه فرض کرده است وارد نمیشویم که مجال سخن‌تنگ است. وبرای اینکه اساس فکراو دانسته‌شود همین اندازه کفایت است ولی چنانکه اشاره کردیم روسو استواری بنای هیئت اجتماعیه را بربنیادی که بنظر گرفته است مشروط میداند باینکه افراد بدرستی تربیت شوندو او ازدانشمندانی است که باحوال کودکان و جوانان توجّه خاص داشته و کتابی مخصوص در امر تربیت نوشته است

بخش پنجم

دیدرو واصحاب دایرة المعارف

دنی دیدرو[۱] روزگار خود را یکسره بکارهای علمی مخصوصاً بترجمه وتألیف وتصنیف بسر برده وسر گذشت دیگری ندارد. معاش او هم ازین راه میگذشت وبنابرین هیچگاه ازعمرخود فراغتی نداشته‌است که درامور فلسفی تفکّر عمیق کند وآنچه ازآثار اوبدیع ودلکش است بسبب قریحه وذوق وقوهٔ حدس‌اوبوده‌است . از نویسندگان‌معتبرفرانسه بشمارمیرود و مقداری از نوشته هایش مربوط بادبیات است در مطالب فلسفی هم تحقیقات لطیف دارد امّا تصنیف جامعی در کل فلسفه یا رشتهٔ مخصوصی ازآن نپرداخته است . اثر بزرگ اودایرة المعارف[۲] است که از کتابهای نامی دنیاست بیست سال از عمر خویش را مصروف این کتاب نموده وقسمت عمدهٔ آن بقلم خود او نوشته شده ولیکن جماعتی از دانشمندان معاصرهم باو یاری کرده اند و چون کسانی که در اینکار شرکت داشته اند کم‌وبیش درعلم وحکمت با اوهم مشرب بوده اندآنها را اصحاب دایرة المعارف گویند وصفت برجسته ایشان طرفداری‌ازعلوم وافکار جدید است و کم اعتقادی بتحقیقات حکمای پیشین و توجّه تام بشیوهٔ مشاهده وتجربه واهمیّت دادن بحسّ وشهود ونقّادی بلکه انتقاد ازعقایدی که گذشتگان درادهان عامه راسخ نموده‌اندخاصه‌درروحانیات، و از همین رو کسانیکه نسبت بآن معتقدات تعصّب داشتند بـا انتشار

L' Encyclopédie (۲) - Denis Diderot (۱)

است میتوان یقین کرد بنا براینکه حرکت در جسم امری ذاتی نیست و محرّك لازم است وسلسلهٔ محرك ها ناچارباید بمحرك کل منتهی شودودر حرکات عالم و جریان امور آثار عقل و حکمت پدیدار است . فاعل مختار بودن انسان هم باین وجه است که میان حس نیکوکاری وهواهای نفسانی گرفتار است امّا میتواند آنچه را خیراوست اختیار کند ومختار بودن جز این چیزی نیست واینقدر میدانیم که خوشی و سعادت که مطلوب حقیقی انسان باید باشد دراینست که ستم روا ندارد و نیکوکار باشد و همین مقدار برای دستوراخلاقی بس است .

باری اساس فلسفهٔ روسوعشق بطبیعت استومدار امردانستن عواطف قلبی وآنچه دل باو گواهی میدهد . ومعتقّد است که طبیعت راست میرود ودل درست گواهی میدهد ومفسده‌ها همه ازاینست که انسان عقل شریف خود را در کارداخل میکند .

عقاید روسو مخصوصاً آنچه در کتاب امیل بیان کرده بود البته میان ارباب سیاست واولیای مسیحیّت غوغابلند کرد . کتاب را سوزانیدند ونویسنده را تعقیب کردند واوهمچنان متواری ودربدربود تادر ۱۷۷۸ یعنی همان سال وفات ولتر درشصت وشش سالگی بعالم طبیعت باز گردید و زندگانی پرمرارتش بپایان رسید وچندی ازوفاتش نگذشت که معتقدانش بسیار شدند وبتلافی خفّتهائی که درزندگی کشیده بود ازاو قدردانی و تجلیل کردندتاآنجا که جسدش رابه پانتئون(۱) که محترم ترین مدفنهای فرانسه است انتقال دادند.

---

(۱) Panthéon

خود را بفروشد کاترین دوم (۱) امپراطریس روسیه که گذشته از کشورداری معارف پرورو حکمت‌دوست بود از این امر آگاه شدو کس نزد او بپاریس فرستاده کتابخانه‌را بمبلغ پانزده هزارفرانك خرید بااین قید که دیدرو کتابها را در پاریس بامانت نگاه دارد تا موقع حمل آنها بروسیه برسد وخوداو کتابدار کتابخانه باشد وسالیانه مبلغ یکهزارفرانك مزد کتابداری دریافت کند.

ولادت دیدرو درسال ۱۷۱۳ ووفاتش در ۱۷۸٤ یعنی پنجسال پیش ازآغاز انقلاب بزرك فرانسه روی داد واتمام دایرة المعارف در سال ۱۷۹٦ بوده است.

☆ ☆ ☆

تحقیقات فلسفی دیدرو در نوشته های بسیار پراکنده است و بصورت یك‌مجموعه‌ازحکمت‌در نمیآید. ابتکارفلسفهٔمخصوصی‌هم‌ننموده است که ببیان آن بپردازیم. در علم اعتمادش بیشتر بطبیعیات و بشیوهٔ از دانشجوئی که مقتضی آن علم میباشد یعنی بمشاهده وتجربه بود و چندان اعتقادی بروش‌دکارت که‌علم‌را مبتنی برریاضیات می کردنداشت ومیگفت وسیلهٔ اصلی کسب علم سه چیز است مشاهده وتعقّل‌وتجربه. بمشاهده بایدمواد فراهم کرد، بتعقّل آنها را باید جمع نموده بهم‌مرتبط ساخت‌آنگاه نتیجهٔ که بدست میآید برای اطمینان از درستی آن باید بآزمایش در آورد.

پیداست که دلبستگی کامل دیدرو بسیر ومطالعه درآثار طبیعت است ومیتوان او را طبیعت پرست گفت. در تعشّق بطبیعت نزدیك به

(۱) Catherine II Impératrice de Russie

دایرة المعارف مخالفت ورزیدند گاهی به‌دیدروو چاپ کنندهٔ کتاب آزار رسانیدند و بزندان انداختندو گاهی اسباب منع انتشار آنرا فراهم آوردند ودوستان هم چنانکه باید سازگاری نکردند امّا همت اودر کار کوتاهی نیافت بسا میشد کــه روز ها بدکان و کارخــانهٔ پیشه وران رفته پیشه میآموخت و معلوماتی را که روز آموخته بود شب برای دایرة المعارف بنگارش درمیآورد ونوشته ها را پنهانی بچاپ میرسانید . سر انجام عزم استوار وپشت کار دیدرو کتاب را بپایان برد ودربیست ویك مجلّد بزرك از چاپ در آمد جز اینکه چاپ کنندگان برای دوری جستن از گزند دشمنان بسیاری ازمقالات دیدرو را ناقص کرده ویك اندازه از رنج او را بهدر دادند.

همکاراصلی دیدرو در نوشتن دایرة المعارف در چنـد سال اول دالامبر (۱) بوده است و اومردی دانشمند و مخصوصاً درریاضیات زبردست بود . گفتاری که در چگونگی‌علم بصورت مقدمه درصدر دایرة المعارف قرار داده خود کتابی معتبر بشمار میرود امّا دالامبر تاب آزار مخالفان نیاورده دیدرورا تنها گذاشت. منتسکیوو ولتر وژان ژاك روسو و جمعی دیگر نیز مقالاتی بدایرة المعارف داده اند و آن کتاب که امروز کهنه شده درسدهٔ هیجدهم بزرگترین عامل ترویج علوم و نشر افکار جدید و منقلب کنندهٔ عقاید بوده است .

اینهمه رنجی که دیدرو درتألیف وتصنیف کشید سبب اشتهــار او گردید امّا نه بهرهٔ مالی باوبخشیدنه‌جاه ومنزلتی یافت. وقتیکه‌خواست دخترخود را بشوهر بدهد برای فراهم‌ساختن جهازاومجبورشد کتابخانهٔ

(۱) D’ Alembert

میشمارند وحال آنکه ازعبارت او آینست که خدا پرستان بسی بهتر از ارباب دیانت میتوانند ملحدانرا عاجز کنند. ونیز از سخنهای لطیف او اینست که خدارا اولیای دین ازمیان مردم دور کرده بمعابدروانه‌ساخته‌اند چنانکه گوئی بیرون ازمعبد خدا نیست درواقع معابد برای مردم در پیش خدا حجاب وحصارشده‌اند پس یا بگوئید خدا نیست یا تصدیق کنید که همه جا هست.

جای دیگر میگوید اینکه کمال موجودات رادلیل بروجود خدا میگیریم‌ازخود پسندی است یعنی‌همینکه‌خودرا درامری‌عاجزیافتیم‌فوراً آنرا نسبت بخدامیدهیم وراضی نیستیم جزخداوند بالای سرخودمؤثری قائل شویم.

ازعبارات تردیدآمیز دیدرو این کلمات است که در پایان کتابی که دربیان حقیقت طبیعت (۱) نوشته است بصورت دعاآورده میگوید:

ماندهٔ حاشیه از صفحه قبل

«خدائی» ترجمه کنیم درمقابل عیسائی، و چون کسی‌را چنین مینامیدند مقصودشان این بود که او مدعی خداپرستی است ولیکن ملحداست چون الوهیت حضرت عیسی را تصدیق ندارد. وچون پیش‌ازسدهٔ هیجدهم آزادی عقیده تصدیق نشده بود فیلسوفان محتاط مانند دکارت تقیه میکردند چون اگر چیزی برخلاف اصول الهی مسیحی میگفتند مکفر میشدند وعقوبت میدیدند. این بود که درسدهٔ هیجدهم جماعتی ازدانشمندان که بزرگان‌ایشانرادراین فصل‌شناساندیم مجاهده کردند و بزبان‌های مختلف‌چشم وگوش مردم را بازنمودند و درمقابل تعقیبهای اولیای مسیحیت مقاومت ورزیدند روزگار هم یك‌اندازه تغییر کرده وتیغ کشیشان چندان برنده نبود بااینهمه ملاحظه فرمودید که غالباً کتابهای‌حکمارا میسوزاندند وخودآنهارا بزندان‌یا تبعید میفرستادند فقط مانند قرون وسطی کشتن وزنده سوزانیدن درکار نبود. سرانجام درپایان سدهٔ هیجدهم انقلاب بزرك فرانسه آزادی عقاید را مقررساخت واین گفتگوها ازمیان برخاست.

(۱) Traité de l' interprétation de la nature -

روسو بود و مانند او دربیان مطالب قوهٔ شاعری بکار میبرد امّا برخلاف روسو علم را برای ترّقی وسعادت بشر لازم میدانست . از بعضی جهات هم عقایدش به لایبنیتس بلکه‌اسپینوزا نزدیك است. مثلا ازجهت اینکه‌هر جزئی‌ازوجودرا نمایندهٔ کل میدانست،درهمه‌یکی ویکی‌رادرهمه‌میدید، بعبارت دیگروحدت وجودی‌بود امّا بمذهب طبیعی ومادّی. بتوجّه‌بعلل غائی اعتقاد نداشت ومیگفت دنبال کردن باینکه امور برای چه واقــع میشود حاصلی ندارد باید درپی‌آن‌بود که چگونه واقع میشود .

دیدرودر بعضی مسائل‌علمی وفلسفی‌حدسهائی‌داشت که‌دانشمندان متأخر بخوبی بآنها بر خورده وموجّه ساخته اند . ازجمله اینکه ذهنش اجمالاً متوجه بتحول موجودات و فلسفهٔ تکامل وارتقا بوده است . و از نکته‌سنجیهای اواینست که‌ماموجودات کنونی‌رامینگریم‌وآنهارا کامل میبابیم وغافلیم که چقدر ناقصها درطبیعت پیــدا شده تا وجود باین درجه از کمال رسیده است.

درباب ذات باری سخنهای مختلف دارد . در بعضی ازنوشته هایش چنین مینماید که معتقد است بعضی گفته‌های دیگرش‌دلیل برتردیداست درهر صورت اگر باشد مانند ولتر وبسیاری دیگر خدا پرست است نــه عیسی پرست(۱) وهمین است که اولیای دین مسیحی اورا از ملحدان

---

(۱) پیش ازاین خاطرنشان کرده‌ایم که اصول دین مسیحیان چیست اینك برای‌مزید توضیح توجه میدهیم که کفر والحادی راکه‌اروپائیان میگفتند بکفروالحادی که‌ما میگوئیم نباید قیاس کرد. مسیحیان‌آنکس‌را فیلسوف واقعی میدانستند که‌باصولی که الهیون مسیحی حکم کرده بودند و بآنها اشاره‌کرده‌ایم ایمان داشته باشد و گرنه هرقدر خداپرست ومتقی بود ملحدش میخواندند و déiste میگفتند که باید

بقیه حاشیه درصفحه بعد

است . دیگر هلباك [1] که حرکت را ذاتی جسم میدانست ومحرّك قائل نبود وحتّی قوه‌جاذبه را هم انکارداشت . دیگر هلوسیوس [2] که جوانمرد ونیکوکار بود امّا برخلاف روش فطری خود اصول اخلاقی را مبتنی بر نفع شخصی وخودپسندی میدانست ودربارهٔ این جماعت بیش ازین صرف وقت روانیست .

بخش ششم

کندیاك

دانشمندان فرانسوی که درین فصل ازایشان یاد کردیم همه در راه معارف مجاهدبوده وباخرافات ونادانی وظلم وستم وآداب ناپسندیده مبارزه کرده اند وازاینرو آن کسان ودورهٔ ایشانرا پرتو افکن نامیده‌اند ولیکن هیچیك سازندهٔ حکمت بمعنی که ما در نظر داریم نبودند و فقط بنشر علم و تبلیغ افکار جدید اهتمام ورزیدند . در سدهٔ هیجدهم از فرانسویان تنها یکی است که درگوشهٔ عزلت بتحقیق حکمتی پرداخته و از خود فلسفهٔ مستقلّی ساخته ودرحالی که بـا اصحاب دایرة المعارف دوست بود بزد وخوردهای ایشان در امور دینی واجتماعی مداخله نکرده زندگانی آرامی بسلامت بسربرده است و اواتین بنود وکند یاك [3] نـام داشت . در سال ۱۷۱۵ متولـد شد و در ۱۷۸۰ درگـذشت . درصنف کشیشان بود امّا بکشیشی عمل نمیکرد . مردی فاضل و نویسنده ویك چند مربّی یکی از شاهزادگان ایطالیا بود . برای تربیت آن شاهزاده

---

(۱) Holbach - (۲) Helvétius

(۳) Etienne Bonnot de Condillac

«بیان خود را از طبیعت آغاز کردم که میگویند صنع تست وبتو انجام میدهم که نامت درروی زمین خداست . خدایا نمیدانم هستی یا نیستی امّا اندیشه ام را براین میگذارم که تو ضمیر مرا می بینی و کردارچنان میکنم که درحضور توباشم . اگر بدانم که برخلاف عقل خود یاحکم تو گناهی کرده ام اززندگی گذشتهٔ خودناخشنود خواهم بود امّا از آینده آسوده ام چون همینکه من گناه خودرا تصدیق کردم تواز آن میگذری. دراین دنیا از تو چیزی نمیخواهم زیرا آنچه باید بشود اگر تو نیستی بطبیعت واگر توهستی بحکم تومیشود . اگرعالم دیگری هست آنجا از توامید پاداش دارم هرچند درین عالم آنچه کرده ام برای خود کرده ام . اگراز پی نیکی بروم باری نبرده ام واگر بدی کنم از تو غافل بوده ام . خواه ترا موجود بدانم خواه ندانم حقیقت وفضیلت را دوست میدارم و از دروغ ونابکاری بیزارم. چنینم که هستم خواه پارهٔ ازمادهٔ واجب وجاوید باشم خواه مخلوق توباشم. امّا اگر نیکو کار ومهربانم ابناء نوعم را چه تفاوت که بتصادف نیکو افتاده ام وباختیار خود نیکی کرده ام یافضل و رحمت توشامل حالم بوده است .»

☆ ☆ ☆

چندتن دیگر ازاصحاب دایرة المعارف یا هم مشربان آنها هستند که گاهی آنانراهم ازفیلسوفان میخوانند ولیکن حق اینست که جز مخالفت شدید با دیانت وتعصّب درمادّیت وانکارروحانیّت وحتّی نفی صانع حیثیّتی ندارند . ازین جمله کسانیکه نام برده میشوند یکی لامتری (۱) است که برد کارت بحث داشت که چراانسانرا هم مانند حیوانات ماشین نپنداشته

(۱) La Mettrie

بشرحی که بیان خواهیم کرد ودر این بیان تنها نظر به «کتاب احساسات» خواهیم داشت زیرا که فلسفهٔ کندیاك در آن کتاب بکمال رسیده و ببهترین وجهی بیان شده است.

ادعای کندیاك اینست که همه‌حواس با هم برابرند یعنی هریك از حواس را که به تنهائی بگیریم و فرض کنیم انسان هیچ حس دیگری نداشته باشد همه قوه‌ها واموری که بنفس نسبت میدهیم دراوظاهر میشود وضمیمه شدن حواس دیگر فقط مایهٔ قوت و کمال آن ادراکات میگردد وبرای اثبات این مدعی میگوید یك مجسمه فرض میکنیم که پیکرش پیکر انسانی باشد امّا هیچگاه حرکت نکرده وهمواره بجای خود بوده وسراپای اورا حجابی پوشانیده باشد که از عالم خارج هیچ باو نرسیده و هیچ چیز درك نکرده است آنگاه حجاب را ازروی بینی او برمیداریم تاشامّه‌اش بکار افتد در اینصورت ادراك او منحصر بدریافت بو ها خواهد بود در حالی که از شکل واندازه وصوت رنگ اشیاء بکلّی بیخبر است. پس گلی به‌بینی اونزدیك میکنیم بوی گل را احساس میکند امّا چون هیچ چیز دیگر ادراك نکرده است نه از خود خبر دارد نه از ما سوای خود تنها چیزی که دروجدان اوهست بوی آن گل است. انچه‌همه کس «من» میگوید برای او همان بوست و بس و چون جزآن بو چیزی بدّرا که اونرسیده ذهن اوفقط مشغول بآن‌است‌بنابرین‌برای‌اوتوجّه‌بآن حس حاصل میشود پس بر احساس توجه ضمیمه شد که یکی از اعمال نفس است.

پس ازآن گلی دیگربه بینی‌اونزدیك میکنیم. چون‌بوی‌این گل با گل پیش تفاوت دارد و چون از گل پیشین هنوز چیزی بیاددارد طبعاً

تصنیفهای بسیار کرده درعلم اقتصاد نیز تحقیقات نموده ولیکن بفلسفه بیشتر معروف است وبالاختصاص دو کتاب از او یاد میکنند یکی «رسالهٔ در منشاءِ علم انسان» (۱) و دیگری «کتاب در احساسات» (۲) و چون در زندگانی بسیار ساده حرکت میکرد و عاقل و محتاط بود سرگذشتی که نقل کردنی باشد ندارد.

☆ ☆ ☆

فلسفهٔ کندیاك دنبالهٔ فلسفهٔ لاك است یعنی تحقیق در اینکه علم برای انسان چگونه دست‌میدهد و آن قسمت مهمّی ازروانشناسی‌است.

کندیاك مذهب اهل حس را بکمال رسانید و از لاك هم پیشتر رفت زیرا که لاك پس از آنکه تصورات‌فطری را نفی نمود برای علم دومبدأ قائل‌شد یکی حس ودیگر تعقّل، ولی کندیاك مبدأعلم‌را منحصر بحس دانست و جمیع اعمال عقلی و نفسی را هم بتبدّلات احساسات بیان کرد.

پیش‌ازآنکه رأی کندیاك‌را دربارهٔ احساسات‌بیان کنیم بایدخاطر‌نشان‌نمائیم که‌آن حکیم حسّی‌هست امّامادّی‌نیست چون‌هر کس مادّی است البته حسّی هم هست امّا هر کس حسی است لازم نیست مادّی‌باشد. مادّی آنست که بوجود چیزی جز مادّیات و اجسام قائل نیست و حس و ادراك و تعقل را هم خاصیّت ماده میدانند ولیکن کندیاك ماده را قادر بر ادراك نمی پندارد و بوجود نفس مجرّدی که ادراك خاصیت اوست قائل است جزاینکه ادراك و ارادات نفس را همه بحس منتهی میکند

(۱) Essai sur l' origine des connaissances humaines

(۲) Traité des sensations

برای انسان حاصل میشود، چون دیده‌ایم و محقق شده است که کسیکه کور مادرزاد است پس از آنکه چشمش معالجه و بیناشد شکلها را تمیز نمیدهد مگر پس از آنکه اشیاء را لمس کند والبته باصره وحواس دیگر بتکمیل علم او مدد میرسانند و چون حرکت کرد فاصله و ابعاد را بهتر درك میکند - و باینواسطه کم کم علم باشیاء خارجی درمییابد ولی علم بوجود تن خویش ندارد تا وقتیکه اعضاء تن خود را لمس کند و دریابد که آن اعضاء غیر از اشیاء خارجی میباشند.

کندیاك باشرح و بسط تمام یك یك ازحواس را تشریح میکند و مینماید که هر یك از آنها چه تصورات وچه معلومات بانسان میدهد و چگونه بوسیلهٔ احساسات علم انسان بخود و بکلیهٔ موجودات جهان تمام میشود و بتعقل و تفکر واستدلال راه میبرد امّا اگر ما بخواهیم همهٔ تحقیقات او را نشان بدهیم باید تمام کتاب او را نقل کنیم، اشاراتی که تا کنون کرده‌ایم برای اینکه کلید فلسفهٔ او را بدست بدهد بس است وخوانندهٔ دانا از همین اجمال میتواند پی بتفصیل ببرد و اگر بخواهد آن تحقیقات را کاملاً در یابد بکتاب خود کندیاك رجوع خواهد کرد. همینقدر باز خاطر نشان میکنیم که کندیاك نمیخواهد در وجود انسان منکر نفس مجرّد شود بلکه میگوید نفس چنین ذاتی است که فقط بواسطهٔ احساسات اینهمه قوّه ها از خیال و وهم و حافظه وتوّجه ومقایسه وتصدیق وحکم و تفکّر و تعقّل و استدلال وعلم بوجود خود ووجود تن ووجود اشیاء خارج و بعد و فاصله و شکل واندازه و کمیّت و کیفیت و وضع و زمان و مکان و وحدت و کثرت وجزئی و کلی و غیر آنها پیدا میکند و خواهش و اراده برای او دست میدهد و کندیاك چگونگی بروز این قوه‌ها ومعلومات را تشریح نموده

مقایسه و سنجش و تمیز برای او دست میدهد که آن نیز ازاعمال نفس است ومشابهت واختلاف را درمی یابد واین اعمال چون مکرّر شدتفکّر است . کم کم در میان بوهائی که بمشامش میرسد بعضی او را خوش میآید وبعضی را ناخوش می‌یابد پس لذّت والم ادراك میکند و تکرار این احوال سرانجام آرزوی بوی خوش وآزردگی ازبوی ناخوش برای او میآورد وخواهانی وناخواهانی و شهوت وغضب و اراده تولید میکند و چون این احساسات پی در پی روی داد دارای تصوّر و تصدیق و قوۀ انتزاع میشود . ازمکرر شدن احساسات متشابه و قوۀ انتزاع تصور نوع ومفهوم کلّی برای اوپیش میآید وتعقل میکند و مجموع احساساتی که درذهن او حاضرند با احساساتی که غایبند وازآنها یاد میکند نفس اورا تشکیل میدهندوخود را درمی یابد زیرا که خودیعنی نفس هماناعبارتست از ادراك آنچه حاضر است وبیاد داشتن آنچه بوده وغایب شده است.

همۀ این قوی واعمال ذهنی دران مجسمه فقط بواسطۀ حس شامّه حاصل شد پس ذائقه و سامعه و باصره هم که بران مزید شد این قوی بسط وقوّت مییابد و نفس عظمت میگیرد ولیکن با این همه آن مجسمه هنوز نه باشیاء خارجی علم دارد نه بتن خود یعنی علمش از نفس بماسوای نفس تجاوز نکرده است، صوت میشنود ورنگ وروشنائی‌میبیند امّا همه این احساسات حالاتی است که باو دست میدهد و بر نخورده است باینکه درخارج چیزهائی است که این‌حالات را درنفس اوتولید میکند و این علم باشیاء خارجی برای او حاصل نمیشود مگر اینکه‌حجاب‌رااز قوۀ لامسۀ او نیز برداریم زیرا بواسطۀ لامسه است که تصور دوری و نزدیکی وفاصله و بُعدو اندازه وشکل و جرم یعنی مقاومت و جسمیّت

فصل هفتم

کانت

بخش اول

شرح زندگانی و سیر و تحول افکار او

ایمّانوئل کانت(۱) درسال ۱۷۲٤ در کنیگسبرگ(۲) ازشهرهای آلمان متولّد شده است. پدرش شغل سرّاجی داشت و پدر ومادرش هردو مردمانی مقدّس و مهذّب بودند. تمام مدّت هشتاد سال زندگانی را بدانشجوئی ودانش آموزی وتألیف وتصنیف گذرانید و هیچ کار دیگر حتّی مسافرت هم نکرد. درآغاز درخانه های بزرگان برای تحصیل معاش بتدریس مشغول شد ضمناً درهمنشینی با آن مردم از کار دنیا تجربه حاصل میکرد. بعدها در دانشگاه شهر خود بدانشیاری وپس از چند سال باستادی پذیرفته شد ورشته های مختلف از علوم میآموخت امّا ریاضیّات وطبیعیّات وهیئت و نجوم وفلسفهٔ اولی رافنون اختصاصی خود ساخته وعمرخویشرا وقف علم وحکمت نموده بود. متأهّل نشد وزندگانی مرتّب ومنظمی برای خود ترتیب داده در ساعت مقرّر از خواب بر میخاست و در عرض روز کارهای معیّن معلوم انجام میداد، باندازهٔ معیّن میخورد ومدّت معیّن میخوابید. تفریح و تفنّن نداشت ادای تکلیف زندگانیرا بر تعیّش مقدم میدانست وچیزی را که واجب میپنداشت پیروی کامل از اصول اخلاقی

Koenigsberg (۲) Immanuel Kant (۱)

وروانشناسی را ازاین راه مبلغی پیش برده است . مثلا میگوید تصور که درذهن است همانا احساسی است که مکرّر شده وبمدد احساسات دیگر قوّت گرفته و تثبیت شده است و خواهش احساسی است که تکرار آن خوش آیند است ونفس موقع برای تجدیدش میجوید و خواهش چون قوی شد اراده میشود . وچون معلوم شد که نفس بوجود خود علم حضوری و وجدانی دارد همان درك احساسات حاضر و یاد احساسات غایب است وبنابراینکه دانستیم که معلومات ومعقولات ماهمه نتیجهٔ احساسات است ونظر باینکه روشن است که احساسات جز احوالات نفس چیزی نیستند پس کندیاك این عبارت رامیگوید که ماجز بوجود خود بچیزی پی نمیبریم و اگر بآسمان بالا رویم یابتک زمین فروشویم از خود بیرون نتوانیم شد .

نوشته هایش غالباً پیچیده ودشوار است درمطالب غور بسیار میکرد امّا نوشتن را بشتاب انجام میداد . فلسفه اش در روزگار خود او در سراسر خاك آلمان قبول عامّه یافت وبزودی بکشورهای دیگر نیز تجاوز کرد . جوانان آلمانی درزمان او کنیگسبرگ را کعبهٔ حکمت دانستندوبآنجا ازدحام کردند وبه کانت مانندامام وولیّ مینگریستندتاآنجا که مردم در تکالیف شرعی خود از او استفتا میکردند چنانکه وقتی گفتگوی آبله کوبی پیش آمد درجایز بودن ونبودن این عمل ازاو کسب تکلیف نمودند .

آثار قلمی کانت بسیاروهفتاد هشتادرساله وکتاب بزرگ وکوچك است . دراکثر مسائل علمی ریاضی وطبیعی و جغرافیای طبیعی وزمین ـ شناسی وهیئت وآثار جوّومنطق وآلهی ودیانت وسیاست چیزنوشته است ولیکن مهمترین آثاراو درنقّادی عقل وفلسفه استوآنها شامل فلسفهٔ خاص او میباشند ومایهٔ شهرت عظیم او گردیده اند و ما در ضمن بیان تعلیمات او آن کتابهارا معرّفی خواهیم کرد

☆ ☆ ☆

کانت پس ازدورهٔ دانش آموزی که او را به بیست و سه سالگی رسانید مدّت نه سال بمعلمی خصوصی ومطالعات شخصی اشتغال داشت ودر این دوره توجّهش همه بعلوم بودیعنی بریاضیات وطبیعیّات وشعب وفروع آنها ازهیئت وجغرافیا و زمین شناسی و مانند آن ودرین مباحث اساس معتقداتش تعلیمات نیوتن بود و گاه گاه مقالات و رسالاتی هم در مسائل مختلف ازآن علوم مینوشت و منتشرمیکرد واثرمهمّ علمی او درآن دوره تحقیقاتی است که دردنبالهٔ آراء نیوتن درباب هیئت عالم وچگونگی

بود لیکن دراطوار خشکی وزندگی نداشت گشاده رو وخوش مشرب و با مهر ومحبت بود دردوستی وفادار وبامردم نیکو کار . وقتی بدوستان خود میگفت ازمرگ باك ندارم واگر بمن خبر بدهند که امشب میمیری خواهم گفت فرمان خدا راست امّا خدا نکند کسی بمن بگوید یك تن بسبب توروزگارش تلخ‌شده است .

نظر باین احوال‌ومقامات‌علمی‌وآثاری که ازاو ظاهر شدطرف‌مهر واحترام خاصّ وعام گردید ودولتیان هم باومهربان بودند .غبار کدورتی که بخاطر او رسید این بود که در سلطنت فردریك گیلیوم دوم پادشاه پروس در نتیجهٔ رساله ای که بنام «دین درحدود عقل» نوشته بود مورد سرزنش گردید وحتّی از او التزام گرفتند که دیگر در امور دینی چیز ننویسد امّا کانت پس ازروزگار فردریك گیلیوم خود را از این التزام آزاد دانست وموافق عقاید خویش سخن گفت ودیگر متعرّض‌او نشدند. هشت سال پیش ازمرگ قوای دماغیش سست شد و از کار باز ماند و در سال ۱۸۰٤ در گذشت. همشهریانش‌همه درمرگ اوسوگواری‌نمودند واین عبارت را که درپایان یکی از کتابهایش نوشته است برمزاراو کتیبه کردند : « دوچیز روح را باعجاب میآورد و هرچه اندیشه و تأمّل بیش کنی اعجاب واحترام‌نسبت‌بآن دوچیز همواره تازه وافزون میشودیکی آسمان پرستاره که بالای سرما جا دارد ، دیگر قانون اخلاقی که دردل ما نهاده شده است »

کانت از کسانی بوده است که از دانشجوئی جز دریافت حقیقت منظوری نداشته وازخود نمائی وشهرت طلبی و کسب جاه و مال یکسره دور بوده است و جزآنچه حقیقت میدانسته نمیگفته و نمینوشته است .

میآمد ومبانی عقاید فلسفی اوتعلیمات وُلف[۱] بود که آنزمان درسراسر آلمان‌قبول عامّه داشت . وُلف ازدانشمندان آلمان‌بود که درجوانی‌زمان لایبنیتس را درك کرده وپیرو اوشده وفلسفهٔ آن حکیم را از تصنیفهای گوناگون اوبیرون آورده وبشیوهٔ خاصی مدوّن کرده بود بنابرین کانت که زمان وُلف را درك کرده بتوسّطاوپیروفلسفهٔ لایبنیتس بود امّا چون طبع تحقیق داشت تبعیّت صرف ازلایبنیتس یاهرکس دیگرنمیکرد واز خود نیز اظهار رأی مینمود .

درسدهٔ هیجدهم اذهان ازفلسفهٔ اولی سرخورده بود و این فقره از معرّفی که ازحکمای انگلیس‌وفرانسه‌درآن‌عصرنمودیم‌برمیآید کهاکثر محققان روش اهل حس وتجربه را پسندیده بودند واصحاب فلسفهٔ اولی راکه تنها ببرهان عقلی میخواستند مجهولات را معلوم کنند استهزا میکردند. کانت هم هرچه در تحقیق بیشتر میرفت خاصه پس از مطالعهٔ نوشته های هیوم انگلیسی اعتقادش بفلسفهٔ اولی سست‌تر میشد و ازجزم درمباحث‌فلسفی‌بازمیایستادوچون‌اندیشه کرد کهاگرازعقل برای کشف مجهول کاری ساخته نیست پس چرا علمای ریاضی که تنها تعقل بکار میبرند بمعلوم کردن مجهولات‌دست می‌یابندباین نکته برخورد که‌میان ریاضیات[۲] وفلسفهٔ اولی فرقی بزرگ هست که اموری که علمای‌ریاضی درآنها قوهٔ تعقل بکار میبرند مجعولات وفرضیات ذهن خودشان است . مثلاً خطی فرض میکنند که فاصلهٔ همه نقاطش ازنقطهٔ دیگر درونی یك اندازه باشد پس آن خط را دایره و آن نقطهٔ درونی را مرکز و آن فاصله ها را شعاع مینامند وبنابرین فرض برای دایره خاصیتها تشخیص

(۱) Wolff - (۲) ریاضیات‌چون‌بطور مطلق گفته شود حساب و هندسه در نظر است.

حدوث و خلق جهان نموده و درین باب بمخالفت گردبادهای دکارت (۱) برخاسته و رائی اظهار کرده است نزدیك بآنکه چهل سال پس از آن لاپلاس (۲) منجّم و ریاضی بزرگ فرانسوی موجّه ساخته و اصول آن رای با تکمیل و تبدیل بعضی مباحث هنوز میان علما پذیرفته است و باختصار مبنی بر اینست که فضای عالم در آغاز پر بوده است از مادهٔ متشابهی که شکل منتظم نداشته ولیکن تکاثف و تراکم او در نقاط مختلف کم و بیش بوده است پس مادهٔ مزبور در نقاطی که متراکم بوده هسته و مرکزی تشکیل داده که قسمتهای رقیق تر گرد آن مجتمع شده و بمقتضای قوهٔ جذب و دفعی که در آنها بوده بدوران افتاده اند باینطریق خورشید در مرکز بظهور آمده و موادی که گرد مرکز میچرخیدند کم کم جدائی پیدا کرده حلقه ها ساختند و این حلقه ها بتدریج بر یکدیگر فشرده شده هر کدام یك کره تشکیل دادند و بر گرد مرکز بچرخ افتادند و آنها سیّارات امروزی میباشند و در جرم خورشید تصادم موادّی که همواره باو ملحق میشوند احداث حرارت میکند و آنرا گرم نگاه میدارد و ستاره‌های ثابتی که بالاتر از سیّارات هستند هر یك خورشیدی مانند خورشید ما میباشند و البته آنها نیز مرکزی دارند که گرد او میچرخند و کهکشان که در آسمان مانند ابری سفید دیده میشود مجموعهٔ از آن ستارگان است.

درسی و دوسالگی کانت رسماً مقام مدّرسی دریافت و از آن پس بیشتر بفلسفه اشتغال ورزید و تا چهل و پنجسالگی از فیلسوفان جزمی (۳) بشمار

(۱) رجوع بکنید بجلد اول سیر حکمت چاپ سوم صفحهٔ ۱۹۴ .

(۲) Laplace

(۳) Dogmatique معنی این کلام در بخش آینده دانسته خواهد شد .

نداشته اند وعکس آن نیز دیده شده است[۱]

با اینهمه خاطر کانت آرام نمیشد واندیشه میکرد که تاقوهٔ تعقل بکار برده نشود از حس وتجربه علم حاصل نمیگردد و علم مبانی عقلي میخواهدولی‌ازطرف دیگر درتعقل هم تامبانی علمی بدست نیایداطمینان نمیتوان کرد وبایدبرای ارباب‌تحقیقات‌فلسفی سهووغفلتی دست داده‌باشد که این مشکلات برای ما پیش‌آمده است و در هر صورت اگربفلسفه معرفت بکنه‌وجود دست نمیدهد لااقل بـاید حدود عقل را معلوم کرد تا بدانیم که چه میتوان دانست وتا کجا میتوان بیقین رسیدو کانت‌مدّت چندین سال هم دراین اندیشه ها بسر برد تا سرانجام فلسفهٔ نقدی[۲] را تأسیس کرد ونخستین تصنیف بزرك خود را که «نقادی عقل مطلق» [۳] نام دارد منتشر ساخت‌ودرین‌هنگام‌پنجاه وهفت سال ازعمراو گذشته‌بود .

☆ ☆ ☆

پیش ازآنکه به بیان فلسفهٔ کانت بپردازیم بازیادآوری میکنیم که ازآغاز سدهٔ هفدهم میلادی که دراروپا حکمت بمرحلهٔ تجدّددرآمد تحقیقات فلسفی‌درد وخط‌مخالف‌سیر کرد.یکی آنکه دکارت‌سررشته‌اش را بدست داده بود ومالبرانش واسپینوزا ولایبنیتس و هم مشربان ایشان همانرادنبال کردند ودرعین‌اینکه ازجهاتی فلسفه رامنقلب نمودندمشرب افلاطون وارسطوراهم‌ازدست ندادند که‌آنان بنابراین داشتند که‌تعقل‌را

---

(۱) درین قسمت کانت ازحکمای فرانسوی سدهٔ هیجدهم‌مخصوصاً اززان‌ژاك‌روسو استفادهٔ بسزا نموده است .

(۲) Criticisme معنی آن بعد توضیح خواهد شد .

(۳) Critique de la raison pure بزودی معلوم خواهیم کرد که مقصود از عقل مطلق چیست .

میدهند و حکمها میکنند و چون دایره مخلوق عقل است البته هر چه عقل دربارهٔ آن حکم کند درست است امّا موضوعات فلسفهٔ اولی از جسم و جان و مانند آنها مخلوق عقل ما نیستند اینست که تنها بفرض عقلی حقیقتشان بدست نمیآید.

باری پس از تأمل بسیار کانت هم در کشف حقیقت موجودات حس و تجربه را تنها وسیلهٔ تحصیل علم پنداشت و معتقد شد که انسان بمعرفت ذوات نمیتواند دست بیابد و باید ببحث درعوارض وحادثات اکتفا نماید.

از گفتگو در فلسفهٔ اولی که نتیجهٔ اصلی آن اثبات ذات باری و تجرّد و بقای نفس و چگونگی مبدأ و مآل کار انسان است فایدهٔ بزرگی که دانشمندان همواره بدان دل بسته اند استحکام مبانی علم و ایمان و دستور نیکی کردار و حسن اخلاق بوده است. کانت چون بنیاد فلسفهٔ اولی را سست یافت درباب علم خود را قانع کرد باینکه ازدرك حقیقت ذوات دست برداشته و بمعرفت ظواهر امور خرسند باشد. امّا درباب نیکی کردار چون از کودکی پرورش اخلاقی متین دریافته بود البته بی پروائی را پیشه نساخت و براین شد که حسن عمل و ایمان بمبدأ و معاد مبانی فلسفی نمیخواهد پاکی سرشت لازم است تادل بلزوم پرهیز از بدی و رغبت به نیکی گواهی دهد و وجدان پاك بایمان بغیب حکم نماید و گرنه آنکس که بسبب بیم کیفر و امید پاداش از بدی میپرهیزد و به نیکی میگراید چندان شرافت و فضیلتی ندارد و چگونه میتوان فضیلت قائل شد برای کسیکه اگر بیم نداشته باشد بدمیکند و اگر طمع نداشته باشد نیکی نخواهد کرد؟ وانگهی اگر پاکی سرشت نباشد بفلسفه ایمان درست نمیشود وچه بسیار کسان دیده ایم که بمبدأ و معاد معتقد بوده اند و حسن عمل

فصل هفتم

کانت درتحقیقات نقّادی خود دراین مقام است که حقیقت امررا میان این دو طریقه بدست آورد و معلوم کند که آیا واقعاً فلسفهٔ اولی معنی دارد یا ندارد و موجّه هست یانیست و اگـر هست حدود آن چیست و تـا چه اندازه میتوان باو اعتماد کرد و صاحبنظران احوال حکما را دراروپا در سدهٔ هیجدهم تشبیه کرده اند باحوالی که در اواخر سدهٔ پنجم پیش از میلاد در یونان روی داده بود که بازار سوفسطائیان گرم وازاینروعقاید درمبانی اخلاق مشوش و مضطرب گردیده بود (۱) وبنابراین کانت را نظیر سقراط خواندهاند که کوشیدتاافکاررا بمجرای صحیح بیندازد و کانت شباهت دیگری هم بسقراط دارد که او نیز در پی آنست که خود را باید شناخت یعنی مقدار و ارزش عقل انسانی را باید معلوم کرد .

درواقع تحقیقات کانت مقدمهٔ فلسفه است وروش را بدست میدهد ازاینرو که معلوم میکند که عقل انسان چه میتواند دریابد وچه اندازه وچگونه میتواند درك حقیقت کند وروشی که برای تأسیس فلسفه باید اختیار کرد کدام است و آرزوی کانت این بود که بتأسیس خود فلسفه نیز بپردازد جز اینکه چون ازاین مقدمات فراغت یافت و بعقیدهٔ خود روش صحیح فلسفه را دریافت پیری و ناتوانی در رسید ولی حق اینست که هرچند بذی المقدمه نتوانست بپردازدهمین مقدمات که ترتیبداده اورا از بزرگترین حکما بشمارآورده است.

اینك اصول تحقیقات کانت را در کتاب « نقّادی عقل مطلق »(۲)

(۱) رجوع کنید بجلد اول این کتاب در پایان فصل اول و آغازفصل دوم .

(۲)معنی این عبارت رابزودی روشن خواهیم کرد .

تنها وسیلهٔ معرفت بدانند و آنچه را که عقل پذیرفت با حقیقت مطابق انگارند ودرین روش علم واقعی همان فلسفهٔ اولی میشود که دراروپا نظر بیادگاری که‌ازارسطومانده‌آنرا همواره‌مابعدالطبیعه[۱] خوانده‌اندواهل این علم حقایق را تنها باستنباط عقلی معلوم میسازند. خط سیر دیگر آن بود که حکمای انگلیس اختیار کردند وپس ازفرنسیس بیکن سررشتهٔ آنرا لاك بدست داد و هیوم بکمال رسانید و بنای آن برین بود که علم برای انسان تنها بحس یعنی بتجربه حاصل میشود و تعقل به تنهائی مجهولی را معلوم نمیکند و از اینرو انسان بمعرفت حقایق و کنه ذات چیزها نمیتواند برسد وفقط عوارضی را درمی یابد که بمطابق بودن آنها باحقیقت‌نمیتوان یقین کردو آنچه‌ادراك میشود جز نمایشهائی که‌بحواس در میآید چیزی نیست و در هر صورت معلوم مفید همانست که بوسیلهٔ حس وتجربه بدست میآید یعنی علم طبیعی وبنابرین فلسفهٔ اولی بحثی بیحاصل است .

جماعت اول را باعتبار اینکه تکیه بر تعقل دارند اصحاب‌عقل[۲] گفتند وباعتبار اینکه بمطابق بودن معلومات عقلی باحقیقت جازم‌بودند ایشان را جزمی[۳] میگوئیم . جماعت دوم باعتبار اینکه حس و تجربه را اصل دانسته اند اصحاب تجربه[۴] واصحاب حس[۵] خوانده شده اند وبنا براینکه بمطابق بودن‌معلومات با حقیقت یقین‌ندارند ایشانرا شکاك یا مشکك[۶] یا مردّد میگوئیم ودانشمندان ما سوفسطائی‌میگفتند .

---

(۱) Métaphysique وما ازاین پس لفظ فلسفه را باین معنی اختصاص میدهیم و مطلق فلسفه را حکمت میخوانیم. (۲) Rationalistes (۳) Dogmatistes (۴) Empiristes (۵) Sensualistes (٦) Sceptiques

است و ابواب آنرا بهمان نامهائیکه ارسطو بکاربرده خوانده است وما در مواقع لازم بازاین فقرات راتوضیح خواهیم نمود.

بخش دوم

بیان تحقیقات کانت در نقادی عقل مطلق نظری

بهرهٔ اول

مقدمات

فلسفهٔ اولی علم بمجرّدات است و این علم بقوهٔ عقل برای انسان حاصل میآید، امّا در تعلیمات فلسفی بقدری اختلاف هست که شخص سرگردان میشود وازاینروعقاید درباب فلسفه سستی گرفته‌استولیکن چون موضوع این علم مهمترین اموری است که انسان بتواند بآنها دل ببندد چشم پوشیدن ازآن ممکن‌نیست ومانند اینست که بگویند چون هوائی که تنفس میکنیم پاك نیست باید دم زدن را ترك گفت.

پس باید تکلیف رادرین باب معلوم کرد ودیدآیا رسیدن بفلسفه میسرهست‌یانیست تا اگرمیسرست راه‌آنرابیابیم وبنیادش‌را استوارکنیم و ارزش و حدودش را تشخیص دهیم و این مقصود بنقّادی در قوهٔ تعقل حاصل میشود.

شك نیست که آغاز علم انسان ازحسّ است که صورتهائی‌ازاشیاء درذهن نقش میکند وقوهٔ عقلی را برمیانگیزد تا آن صور را بهم بسنجد و وصل و فصل کند و در آنها عمل نماید و معرفت بر اشیاء از آن حاصل گردد.

باختصار بدست میدهیم وچون بیان کانت بسیار پیچیده و در هم است به پیروی عبارات او وترتیب آنها پابند نشده تا آنجا که ممکن است مطلب را به‌بیان روشن درمیآوریم.

و باز برای مزید توضیح یادآوری میکنیم که ارسطو چون خواست فلسفه را تدوین و مرتّب کند نخست آغاز کرد از تحقیق اینکه انسان علم را ازچه راه‌بدست میآورد وچگونه تعقل‌میکند پس نتیجهٔ تحقیقات خود را در این باب در شش کتاب ثبت نمود که پس از او پیروانش مجموع آنها را منطق[۱] نامیدند (دانشمندان ما دو کتاب دیگر ارسطو را هم که درخطابه وشعر است جزء این فن قرارداده و مقدمهٔ را که فرفوریوس بر منطق نوشته برآن افزوده اند و این مجموعه را منطق خوانده اند).

منطق ارسطو تا زمان بیکن و دکارت تقریباً بی کم و زیاد بنیاد علم بود پس ازآن نیزهمان اصول باترك بعضی‌زواید وضمیمهٔ بعضی‌فواید قسمت مهمّی از فلسفه شمرده میشد چنانکه هنوزهم اساس منطق ارسطو مخصوصاً درقسمت راجع بقیاس معتبروباب مهمّی‌ازفلسفه است.

کانت چون درمقام تجدید فلسفه برآمد تقریباً همان کار ارسطو را از سر گرفت بوجه دیگر، و کتاب «نقّادی عقل مطلق» که نخستین تصنیفی است که آن حکیم درفلسفه اختصاصی‌خود نگاشته درواقع متمّم فن‌منطق است وبهمین جهت خود اوقسمت اعظم‌آن کتاب رامنطق‌نامیده

(۱) Logique نامهای آن شش کتاب ازاین قرار است: قاطیغوریاس یعنی مقولات باری. ارمینیاس یعنی قضایا انالوطیقای‌اول یا تحلیل قیاس انالوطیقای‌دوم یا فن برهان. طوبیقا یعنی مواضع در فن جدل. سوفسطیقا یعنی سفسطه.

وتصوّر بُعد در جسم و آنها اموری هستند واجب و کلی ، و چون درست اندیشه شود یافته میشود که معلومات تجربی هم تا درتحت قوهٔ عقلیّه واقع نشود وبامعلومات قبلی همراه نگردد محل اعتماد نمیشود بلکه صورت وقوع نمی یابد .

چون درشعب حکمت نظر میکنیم می بینیم ریاضیات علومی هستند کاملاً محل اطمینان ولی یکسره ازاحکام قبلی فراهم آمده اند. درطبیعیات هم چون محققان بدستور فرنسیس بیکن در آن وارد شده و تجربه و مشاهده را بکار برده اند به نتایج اطمینان بخش رسیده اند(۱) و هر چند اساساً احکام آن بعدی میباشند احکام قبلی هم که درتحقیق هادی آن محققان بوده فراوان است مانند قاعدهٔ ارتباط علت ومعلول وغیر آن.

امّافلسفهٔ اولی را که احکامش یکسره قبلی وعقلی است می بینیم که هنوز میان صاحبنظران محل اختلاف است و صورت علمیّت نیافته است وباید سرّ آنرا پیدا کرد پس گوئیم :

احکامی که ذهن در امورمیکند وقضایائی که ترتیب میدهد یعنی محمولی را برموضوعی بار میکند دوقسم است تحلیلی وترکیبی.

حکم یاقضیهٔ تحلیلی(۲) آنستکه محمول ازخود موضوع برمیآید یعنی تصوری که محمول قرار داده شده در ضمن حدّ موضوع بوده وذهن آنرا بتحلیل ازموضوع جدا کرده وبر او حمل نموده است مانند اینکه بگوئیم جسم صاحب ابعاداست زیرا درواقع معنی جسم اینست که صاحب ابعاد باشد وگرنه جسم نخواهد بود . پس درحقیقت قضیهٔ تحلیلی معلوم

---

(۱) در اینجا منظور کانت ازطبیعیات بیشتر تحقیقات ومعلوماتی است که نیوتن بدست آورده است.

(۲) Jugement analytique

پس در اینکه نخستین وسیلهٔ علم برای انسان تجربه‌است که بحس وشهود حاصل میشود حرفی نیست ولیکن چون درست تأمل‌شود دانسته میشود که علم انسان تنها بوسیلهٔ حس نیست و ذهن در کسب معلومات بر تأثیراتی که ازراه حس باومیرسد ازخود نیز چیزی میافزایدزیرا اگر ذهن از خود مایهٔ نداشته باشد که تأثیرات وارده ومحسوسات خودرا بآن مایه بپرورد محسوسات بمرتبهٔ علم نمیرسد و معرفتی برای انسان حاصل نمی شود.

پس معلوماتی‌را که‌تنها ازذهن برمیآید معلومات ذهنی مینامیم و بملاحظهٔ اینکه‌ازقوهٔ فعالیّت نفس یعنی‌قوهٔ عقلیّه‌حاصل‌میشوند‌معلومات عقلی هم میتوان گفت و چون البته قبل ازحس و تجربه در ذهن موجود بوده‌اند معلومات قبلی (۱) نیز میتوان خواند واین باصطلاح اروپائی نزدیکتر است وماهمواره همین قسم خواهیم گفت.

ومعلوماتی‌را که‌ازحس‌وتجربه‌بدست‌میآید معلومات‌تجربی گوئیم وبنابراینکه پس ازحس وتجربه حاصل میشوند به پیروی از اروپائیان معلومات بعدی (۲) اصطلاح میکنیم.

ضمناً میتوان دانست که معلومات‌قبلی‌برای‌انسان فطری‌ومعلومات بعدی کسبی میباشند.

معلومات قبلی یاعقلی‌دوقسمند. قسمی آنست که‌خودنتیجهٔ‌تجربه وبنابرین کسبی است مانند اینکه اگر پای بست‌خانه راسست کنند عقل حکم‌میکند که‌خانه ویران‌میشود امّا عقل‌این‌علم‌را بتجربه‌آموخته‌است قسم دیگر آنستکه براستی عقلی وقبلی‌است مانند احکام‌هندسی

(۱) Connaissances a priori (۲) Connaissances a postériori

فصل هفتم

در ریاضیات احکام وقضایا ترکیبی قبلی‌است چون‌موضوعات‌آنها همه امور ذهنی است .

درطبیعیات که موضوعات آنها امور متعلق بموجودات مادّی است وآنها بیرون ازذهن میباشند بسیاری از احکام ترکیبی بعدی‌است چون بتجربه بدست میآیند ولیکن‌درین علوم اصول وقواعدی نیز هست که‌هم ترکیبی وهم‌قبلی‌است مانند قاعدهٔ رابطهٔ علت ومعلول.

درفلسفهٔ اولی‌موضوعات حقایق بیرون‌ازذهن‌است‌امّا آنهامجرّداتند وبتجربه در نمیآیند.

اطمینانی که بریاضیات هست از انروست که درآنها احکام‌عقل همه درأموری است که خود ذهن ساخته است وبیرون ازذهن نیستند[1] اطمینانی که بطبیعیات هست ازآنست که موضوعاتش بتجربه در میآید وبعلاوه درآنهاهم عقل ازخودچیزی مایه‌میگذارد وآنهاراپرورده میکند بشرحی که ازین پس بیان خواهیم کرد.

امّا فلسفهٔ اولی این کیفیّت خاص‌را دارد که موضوعاتش نه‌درونی ذهن است که خود عقل آنها را ساخته باشد ونه بتجربه در میآید. چون بتجربه نمی‌آیند احکام بعدی درآنها نمیتوان کرد چون ذهنی نیستند احکام قبلی درآنهامحل اعتمادنیست. احکام تحلیلی هم که معلومی تازه بدست نمی دهد. پس فلسفهٔ اولی چگونه علم شود وبآن اطمینان حاصل گردد ؟ باصطلاح دانشمندان خودمان علم واقعی‌آنست که عالِم ومعلوم یعنی نفس[2] و شیئی موضوع علم[3] در آن متحدباشند. این شرط در

(۱) نمونهٔ ازآن درصفحهٔ ۲۱۵ بدست دادیم .

(۲) Sujet (۳) Objet

تازه بدست نمیدهد فقط معلوم پیچیده را باز و آشکار میکند و ازاینرو میتوان آنرا قضیهٔ تبیینی هم نامید.

امّا حکم یاقضیهٔ ترکیبی (۱) آنست که محمول داخل درموضوع نباشد وذهن آنرا ازجای دیگر آورده بر موضوع ضمیمه کند و ترکیب نماید وازاینروآن قسم قضیه را انضمامی هم میتوان گفت مانند اینکه بگویند جسم وزن دارد زیرا که وزن داشتن چیزی نیست که ازحدّ خود جسم برآید ومحمولی است که ذهن آنرا جداگانه دریافته و برموضوع افزوده وازترکیب وانضمام موضوع باآن محمول قضیّه راترتیب داده است واین قسم احکام وقضایاست که چون ترتیب داده شود معلومات تازه بدست انسان میدهد.

احکام تحلیلی همه معلومات قبلی هستند چون ذهن آنهارا بقوهٔ عقل میسازد وازتجربه در نمیآورد.

احکام ترکیبی غالباً ازمعلومات بعدی ساخته شده اند چنانکه وزن داشتن جسم امری است که بتجربه معلوم شده است ولیکن احکام ترکیبی قبلی هم داریم که محمولرا ذهن بقوهٔ عقل در یافته و برموضوع بار کرده است مثال آن احکام ریاضی است که درعین اینکه بقوهٔ عقل دریافته شده اند ترکیبی میباشند. مثلاً این حکم که خط مستقیم کوتاه ترین فاصلهٔ میان دو نقطه است قضیهٔ ترکیبی است چون کوتاهی جزء حدّ استقامت نیست وقبلی هم هست چون بتجربه معلوم نشده بلکه عقل آنرا ازخود دریافته است پس احکام ترکیبی گاه ازمعلومات بعدی ترتیب داده میشوند گاه از معلومات قبلی.

---

(۱) Jugement synthétique (۲) نمونهٔ ازآن درصفحهٔ ۲۱۹ بدست.

معلومات قبلی احکام ترکیبی ترتیب دهیم. بیان مطلب پس از آنکه بدرستی وارد تحقیقات کانت شدیم روشن خواهد گردید.

چون معلومات قبلی بقوهٔ عقل دست میدهد پس هرگاه آن معلومات از شایبهٔ حس و تجربه خالی و مجرّد باشد قوهٔ که آن معلومات را میدهد عقل مطلق (۱) میخوانیم و چون ما میخواهیم در این قوه نقادی کنیم تحقیقاتی را که در پیش داریم نقّادی عقل مطلق مینامیم و آن مقدمهٔ فلسفهٔ اولی خواهد بود و این تحقیقات از جنبهٔ نظری (۲) است و بعملیّات متوجّه نیست.

علم باصول عقل مطلق را که نقّادی مقدمهٔ وصول بآنست کانت فلسفهٔ برترین (۳) میخواند و نقّادی اورا نقّادی برترین (٤) مینامد.

---

(۱) Raison pure و مراد از عقل مطلق قوهٔ تعقل صرفست بدون آلایش بحس و تجربه.

(۲) Spéculatif در عملیات کانت تصنیف جداگانه دارد که الان بدان اشاره خواهد شد و در جای خود مطالب آنرا بیان خواهیم کرد.

(۳) Philosophie transcendantale

(٤) Critique transcendantale کلمهٔ transcendantale لفظی است که کانت از اصطلاحات فلسفی قدیم اروپا گرفته و اصطلاح کرده است برای معلومات حاصل از صور ذهنی قبلی که معنی آنرا در متن بیان کردیم. کلمهٔ برترین که ما برای ترجمهٔ این لفظ اختیار کردیم با معنی تحت لفظی آن بی مناسبت نیست هرچند از این لفظ مراد گوینده فهمیده نمیشود و لیکن لفظ فرانسوی نیز چنین است و باید بجزئی مناسبتی آنرا اصطلاح قرار داد چنانکه کانت هم چنین کرده است. بنا برین هرجا برترین میگوئیم مقصود همه این نیست که بالاتر از همه است بلکه منظور علم یا فلسفه ایست که معلوم در او تجربی و حسی نبوده عقلی و قبلی باشد و تعقلش بصورت علم باشد نه بمادهٔ آن و وجههٔ نقادی داشته باشد و چون این جانب لفظی نیافتم که همه این معانی از آن مفهوم شود مانند خود کانت بکلمهٔ برترین قناعت کردم ضمناً توجه میدهیم که هرچند کلمهٔ transcendantal مشتق از کلمهٔ transcendant میباشد ولیکن مورد استعمالش متفاوت است و اگرچه چاره نیست جز اینکه «برتر» ترجمه شود و بمعنی فائق است ولیکن اصطلاح است برای امر دیگری که مقابل است با لفظ immanent که بمعنی درونی است یعنی آنچه در درون وجود است مانند حقیقت مطلق بعقیده حکمائی که وحدت وجودی هستند نه اینکه فائق بر وجود و بیرون از او باشد مانند ذات حق بعقیدهٔ موحدان دیگر.

ریاضیات کامل است درطبیعیات هم بشرحی که بیان خواهیم کرد حاصل میشود ولی درفلسفهٔ اولی اشکالی باقی‌میماند اینست که آنرا خیال بافی ولفاظی و بیحاصل میانگارند.

محققّان پیشین احکام تحلیلی و ترکیبی را از یکدیگر تمیز نداده بودند وازاینرو مطلب روشن‌نبود وسرّ این معنی آشکار نمیشد که چرا برباضیات اطمینان هست و بفلسفهٔ اولی نیست پس باید اساساً تکلیف عقل و چگونگی حصول علم را که لازمه اش اتحاد عالِم و معلوم است معین کرد و اینست موضوع فلسفهٔ نقدی و آنچه کانت را برنقّادی عقل برانگیخته است.

حکیم مزبور میگوید در تحقیق این مسئله من روش‌را از آنچه فیلسوفان دیگر داشته‌اند بکسره تغییر دادم ومانند کپرنیك درامر هیئت عالم عمل کردم که او دید با این فرض که مامرکزجهان‌باشیم وخورشید وسیّارات گرد مابچرخند مشکلات پیش میآیدپس فرض‌را معکوس کرد که خورشید مرکز باشد وما گرد او بچرخیم ودید مشکلات‌بخوبی‌حل شد. منهم دیدم تاکنون ما معتقد بوده‌ایم که‌اشیاء اصلند وذهن ما ادراك خودرا تابع‌حقیقت‌آنهامیکند یعنی‌برآنها منطبق‌مینمایدازاینرومشکل پیش‌آمده است که درباره اشیاء بیرون ازذهن چگونه با معلومات قبلی میتوان احکام ترکیبی ترتیب‌داد پس من فرض کردم که ذهن‌مااشیاء را برادراك‌خودمنطبق‌میکندیعنی کاری ندارىم‌باینکه‌ادراك‌ذهن‌ماباحقیقت اشیاء مطابق هست یانیست چون‌آنرا نمیتوانیم‌بدانیم‌آنچه میدانیم‌اینست که ما اشیاءِ را آنچنان درمی‌یابیم که ادراك ذهن مااقتضا دارد. پس باین روش مشکل حل‌شد و دیدم مانعی نیست که در بارهٔ اشیاء خارج هم از

وجدان کند و برای اینکه ذهن امری را وجدان کند باید بوجهی از آن متأثر شود ووجهی که چیزها درذهن تأثیر[1] میکند احساس[2] است یعنی چون تأثیر حسّی برذهن وارد آمد که امری را وجدان کرد و قوهٔ - مصوّره بکار رفت آنرا احساس میگوئیم و وجدانی را که از احساس دست‌میدهد تجربه[3] مینامیم و آنچه بتجربه درمیآید عارضه یا حادثه[4] میخوانیم زیرا بحس درنمیآیند مگر امورحدوثی و عارضی و در عوارض که تنها موضوع علم میباشند دو امر میتوان تشخیص داد ماده[5] و صورت[6] . ماده آنست که تأثیر میکند و احساس را بر میانگیزد . صورت آنست که پراکندگی امرحادث رامنتظم میکند و بآن واسطه وجدان بامر حادث روی میدهد زیرا که تأثر ذهن ازاشیا اگر تنها باشد معلوم بدست نمیدهد بلکه تأثراتی خواهد بود درنفس پراکنده وبی‌ربط ومشوّش ، ومعلوم وقتی میشود که‌تأثرات بانتظام درآید وبهم‌مرتبط شود.

مادّهٔ حادثه یعنی احساس امری است انفعالی[7] و شکّی نیست دراینکه بعدی میباشد (بمعنائی که درصفحهٔ ۲۲۵ توضیح کرده ایم) ولیکن باندك تأمّل دانسته میشود که صورت یعنی تنظیم کنندهٔ حوادث وعوارض در وجدان که امری‌است‌فعلی[8] نمیتواند همان احساس باشد و بعدی باشد و ناچار امری است قبلی که درذهن‌موجود استواگر نباشد

---

(۱) Impression (۲) Sensation

(۳) Expérience یا Intuition empirique (٤) Phénomène
معنی اصلی این لفظ در زبان یونانی‌ظهور است .

(٥) Matière (٦) Forme و باید متوجه بود که آنچه کانت‌ماده‌وصورت‌میگوید غیر از هیولی وصورتی است که قدما در جسم قائل بودند واز تأمل‌در بیان کانت‌مطلب بدست‌خواهد آمد. (۷) Passif (۸) Actif

این نکته راهم اکنون خاطر نشان کنیم که در نقّادی ـ عقل مطلق کانت باین نتیجه میرسد که عقل مطلق از رسیدن بحقایق مطلق عاجز است آنگاه در کتاب دیگر که «نقّادی عقل عملی»(۱) نام‌دارد مینماید که بحقایق مطلق ازچه راه میتوان رسید.

پس میگوید علم انسان دور کن دارد حس(۲) و فهم(۳) و اینك بنقّادی هریك ازین دور کن علم میپردازیم(۴).

بهرهٔ دوم

شناخت برترین حس

نخستین مرحلهٔ علم(۵) بچیزها(۶) بوسیلهٔ قوهٔ حس است که بآن وسیله ذهن(۷) انسان بقوهٔ مصوّرهٔ(۸) خود بچیزی وجدان(۹) می یابد چه بهرحال علم برای انسان حاصل نمیشود مگر اینکه ذهنش امری را

---

(۱) Critique de la raison pratique این نکته راهم خاطر نشان کنیم که کانت لفظ raison را گاه بمعنائی استعمال میکند اعم از ادراك و فهم و تعقل و گاه بمعنی خاص میگیرد که قوه استدلال و توحید معلومات باشد ودراین جا بمعنی اعم است. و نیز چنانکه در فلسفهٔ هیوم اشاره کردیم مقصود از نقادی در اینجا سنجش میزان و توانائی عقل انسان است نه عیب جوئی از اشخاص و کانت خود این معنی را تصریح کرده است.

(۲) Sensibilité (۳) Entendement این کلمه را هم میتوانستیم عقل ترجمه کنیم اما کانت جنبهٔ خاصی از عقل را باین اسم میخواند که لفظ فهم از جهت لفظ و معنی برای آن مناسب تراست وماهم لفظ عقل را درین مبحث بترجمهٔ Raison تخصیص میدهیم واز ین پس مطلب روشن خواهد شد (٤) آنچه دراین بهرهٔ اول بیان کردیم تقریباً مدلول دیباچه و مقدمهٔ کتاب کانت است در نقادی عقل مطلق که به بیان مخصوص خود درآورده ایم. (۵) Connaissance (٦) Objets

(۷) Esprit (۸) Faculté Représentative (۹) Intuition

ونباید گمان کرد که زمان ومکان مفهوم های کلّی هستند که ذهن آنها راازجزئیات انتزاع کرده‌است زیرااگرآنها مفهوم کلّی‌بودند جنسهائی بودند دارای انواع یا نوعهائی بودند دارای اصناف ولی چنین نیست. برای زمان بامکان اجزا میتوان فرض کرد نه انواع واصناف. مثلاً روز وماه وسال اجزاء زمان هستند امّا انواع و اصناف آن نیستند همچنین این مکان و آن مکان اجزاء بُعد یا فضا هستند نه انواع واصناف آن. بعبارت دیگر هریك از زمان ومکان را میتوان گفت یك کلّ است دارای اجزا امّا نمیتوان گفت یك کلّی‌است مشتمل برجزئیات[1] پس زمان ومکان هر کدام امری واحدند وتصورآنها ازتجربه برنمیآیدبلکه وجدانی وقبلی میباشند وذهن توهّم حدّ وانتهائی هم برای آنها نمیتواند بکند وامر واحد نامتناهی را مفهوم نمیتوان خواند.

زمان این تفاوت را بامکان دارد که مکان دروجدان امور درونی نفس شرط حتمی نیست وشرط حتمی بودنش درامور بیرونی است ولیکن زمان برای وجدان همهٔ امور شرط است خواه بیرونی خواه درونی حتّی اینکه نفس ادراك وجود خودرا هم نمیتواند درزمان منفك نماید.

چون ذهن انسان ازتصور زمان و مکان نمیتواند منفك شود پس باید گفت زمان و مکان جزء ذهن انسانند و از خود وجودی ندارند چنانکه چیز ها همه در زمان و مکان دیده می‌شوند امّا زمان ومکان خودشان دیده نمیشوند و نه چیزی مستقلّند نه خواص و عوارض چیزی هستند و ذهن آنها را از خود ضمیمهٔ تأثیرات خارجی میکند وباین‌وجه است که گفتیم احساسات مواد حادثات میباشند وزمان ومکان‌صورتهای

(۱) برای تشخیص کل از کل وجزء ازجزئی بکتب منطق رجوع کنید.

امر بعدی را که درذهن وارد میشود نمیتواند تنظیم کند.

صورتی که تنظیم کنندهٔ وجدانیات است دو وجه دارد: یك وجه بیرونی که حادثه را از بیرون در ذهن نمایش میدهدو آن مکان است (یا بُعد یافضا) (۱) ویك وجه درونی وآن زمان(۲) است که ذهن آنرا بیرون‌ازخود تصوّر نمیکند بلکه دردرون می یابد. مثلاً خورشید در نفس انسان تأثیرات مختلف دارد از گرمی و روشنی ورنگ وغیر آنها ولیکن ادراك وجود خورشید وقتی دست میدهد که ذهن تأثیرات را در زمان ومکان بیکدیگر مرتبط سازد.

زمان ومکان دوامر است که در ذهن ازوجدان هیچ حادثهٔ منفك نمیشود. ذهن انسان اشیاء را از هریك از عوارض متعلّق بآنها میتواند تجرید و سلب کند بجز زمان ومکان را که تصور هیچ امر و هیچ چیز برای انسان جدا از زمان ومکان ممکن نیست. از این بالاتر میرویم و میگوئیم ذهن انسان وجدان همه اشیاء و امور را میتواند از خود دور کند ووجود آنها را نفی نماید امّا زمان ومکان را نمیتواند. زمان ومکان نتیجهٔ وجود وحدوث‌اشیاء وحادثات وتابع آنها نیستند بلکه‌شرط واجب تصوّر آنها میباشند و درذهن بر آنها مقدّمند.

پس زمان و مکان معلومات بعدی و کسبی نیستند بلکه قبلی و فطری میباشند و دلیل دیگر بر این فقره اینست که معلومات ریاضی که درقبلی بودن‌آنها شبهه نیست بدون تصور زمان ومکان معنی‌ندارد یعنی اگر زمان ومکان را ازدست حکیم ریاضی‌بگیریم دیگر موضوعی برای علم اوباقی نمیماند.

Temps (۲) Espace (۱)

ازخود بر آنها ضمیمه کنند تاخوراکها غذا شود پس خوراکها بمنزلهٔ احساساتند وشیره‌ها حکم زمان و مکـان را دارند. ونیز برسبیل تمثیل میتوان زمان ومکان راتشبیه کرد بشیشهٔ عینکی که شخص بچشم میگذارد که اگر عینك سرخ باشد همه چیز راسرخ می‌بینند واگرسبز است همه چیز بچشمش سبز خواهد بود جز اینکه اگر بخواهیم تشبیه بحقیقت نزدیکتر باشد باید فرض کنیم این عینك ازچشم جدا شدنی نیست وجزء چشم است درآن صورت امکان نخواهد داشت که صاحب عینك عالم را جز برنگ عینك خود بتواند تصور کند.

پس تااینجا معلوماتی که بدست آمد باختصار اینست:

۱ــ علم انسان برحادثات یعنی بر عوارض اشیاء تعلق میگیرد نه برذات اشیاء، چون مبدأعلم ماحس است وحس فقطعوارض را درك میکند واین علم همانا بوجدان دست میدهد.

۲ــ حادثات که بوجدان درمیآیند موادی دارند وصوری، و مواد حادثات احساسات است یعنی تأثیراتی که ازبیرون بذهن میرسد واین جزء ازعلم بعدی است. صور حادثات زمان ومکان است که درون ذهن میباشند واین جزء ازعلم قبلی است وباین وجه است که احکام ریاضی که موضوع آنها زمان ومکان است هم ترکیبی وهم قبلی میباشند.

۳ــ علم ما برحادثات و عوارض باین وجه نیست که ادراك ما برحقایق امورمنطبق شود بلکه اموربرادراك مامنطبق میشوند ومعلومات ما آن قسم است که ذهن ما اقتضا دارد یعنی عوارضی که ما درك میکنیم درواقع نفس الامر چه هستند نمیدانیم زیرا که ذهن مابرای دریافت امور قالبهائی دارد که امور رادرآن قالبها میریزد ومعلومات ماقالب گیریهائی

آنهاهستند. بعبارت دیگر حصول وجدان درذهن انسان‌شرطی‌دارد خارج از ذهن و شرطی دارد داخل در ذهن. شرط خـارجش وجود حوادث و موجودات است و شرط داخلش وجدانی که ذهن از زمان و مکان دارد. بر سبیل تمثیل میتوان گفت وجدان حادثات مانند گرفتن آب است که بدون‌ظرف ممکن‌نمیشود. وچنانکه‌آب باید درظرف باشد تا گرفته شود همچنان حوادث باید در ظرف زمـان و مکان واقع شوند تاانسان آنها را وجدان کند جزاینکه ظرف آب خود چیزی‌است‌خارجی‌ولیکن ظرف زمان و مکان وجود خارجی ندارند وذهنی هستند(۱) و خاصیت ذهن انسانند واگرذهن انسان نباشد زمان ومکان معنی نخواهد داشت ومسلم نیست که‌نفوس دیگری غیرازنفوس انسانی همین قسم وجدان‌داشته باشندومجبور باشند حادثات را درظرف زمان ومکان وجدان کنند.

تمثیل دیگر این است که معلوم را تشبیه میکنیم بغذائی که‌باید ببدن برسدوبدل مایتحلل شود. برای این مقصود باید مواد خوراکی‌از خارج داخل معده شود آنگاه باید معده واعضاء دیگر هاضمه شیره هائی

---

(۱) بقول اروپائیها Subjectif میباشند نه objectif وچون ما نیازمندیم که برای این دو لفظ فرانسوی برابرهائی داشته باشیم از این پس Subjectif‌را ذهنی و Objectif راعینی خواهیم گفت زیرا اولی یعنی آنچه‌ازذهن برمیآیدووجودخارجی ندارد ودومی یعنی‌آنچه عینی‌است که در خارج وجود دارد.

دراینجا یادآوری میکنیم که درخصوص زمان و مکان‌لایبنیتس‌هم عقیدهٔ اظهار کرده بود برحسب ظاهر نزدیك بعقیدهٔ کانت (رجوع کنید بصفحه ۹۱) چون او نیز برای زمان‌ومکان وجودعینی‌قائل نبودوآنها را ذهنی‌میدانست‌ولیکن تفاوت بزرگی میان این دو عقیده هست زیرا لایبنیتس زمان و مکان رامفهوم بعدی دانسته بود که عقل آنها را از تقارن یاتعاقب امور انتزاع میکند اما کانت زمان ومکان راامور وجدانی قبلی میداند ومیگوید محسوس را تا ذهن در ظرف زمان ومکان نریزد وجدان نمیشود.

بهرهٔ سوم

تحلیل برترین قوهٔ فهم

دانستیم که قوهٔ حس دروجدان امور چگونه معلومات قبلی بکار میبرد و وجدان را میسازد و این نخستین مرحلهٔ علم میباشد و از اینرو گفتیم حس یك رکن علم است. اینك باید بهفهم[۱] که رکن دیگر علم است بپردازیم زیرا حس که قوهٔ دریافت تاثیرات و تصویرات است و بشرحی که‌بیان کردیم مایهٔ وجدان‌امور میشود بتنهائی‌علم را بما نمیدهد فقط موضوع علم را میدهد . آن تصاویر یعنی موضوعات علم را قوهٔ فهم میگیرد و بقوهٔ عقلیه در ذهن میپرورد و مفهوم [۲] را میسازد . پس وجدان حسّی اگر نباشد فهم چیزی ندارد که علم از آن بسازد ودستش خالی‌خواهدبود امّافهم‌هم اگر نباشد وجدان‌حسّی معلومی‌بدست‌نمیدهد. پس همچنانکه حادثات مادّه وصورتی داشتند که بیان کردیم‌معلومات‌هم مادّه وصورتی دارند مادهٔ علم یعنی وجدانیات بوسیلهٔ حس حاصل میشود وصورتش یعنی مفهومات بوسیلهٔ فهم رومیدهد.

درمفهومات هم ممکن است بمنشأ تجربی آنها نظر کرده شود و ممکن است مجرّد ازنظر تجربی و حسّی نگر بسته شوند . دراین قسم دوم علم باصول مفهومات را منطق برترین[۳] مینامیم ودرمنطق برترین نخستین‌کار ماتشخیص معاومات ذهنی‌و عقلی مطلق[٤]است پس گوئیم:

---

(۱) Entendement (۲) Concept

(۳) Logique transcendantale

(٤) فراموش نشود که در این فصل هرجا مطلق میگوئیم بمعنی‌منزه از آلایش‌حس وتجربه است .

است که ذهن ازامور کرده است واین کیفیت در ادراك ما چاره ندارد و همین‌است که‌هست، خواه‌درست باشد خواه نادرست، انسان امور را آن‌سان که ذهنش میسازد درك میکند وقسم دیگر میسّرش نیست.

ازینروست که میگویند مذهب کانت اصالت‌تصور است(۱) وتحقیق این مطلب بعد خواهدآمد فعلا همینقدر توجه میدهیم که در معنی این سخن اشتباه نشود که کانت مانند بعضی‌ازسوفسطائیان نمیگوید حقیقتی در کار نیست وهرچه هست وهم وپندار و عدم هستی نماست. میگوید ما ذوات را درك نمیکنیم‌فقط عوارض آنها را در می‌یابیم آنهم آن سان که ذهن‌ما ادراکش‌را اقتضا دارد وبرای ماحقیقت همین‌است واقع‌نفس‌الامر هرچه میخواهد باشد.

اگرچه حس قسمت تجربی علم انسان است ولیکن چون ببیان فوق معلوم کردیم که درحس‌وتجربه هم ذهن معلومات قبلی بکارمیبرد بحث دراین‌قسمت نیز درنقّادی عقل مطلق‌روا بود وابن بحث راشناخت برترین حس(۲) مینامیم.

---

(۱) Idéalisme این لفظ در موارد چند بکار میرود و در هر مورد بقسمی باید ترجمه شود. دراینجامقصود اینست که بعقیدهٔ کانت ازاشیاء‌وعوارض آنها آنچه محقق‌است وعلم بر آن تعلق‌میگیرد تصورات ذهنی‌است که برای‌شخص‌ازآنها‌دست‌میدهد صرف نظر از واقع نفس الامر که نمیدانیم چیست وعقل را بآن دسترس‌نیست.

(۲) Esthétique transcendantale یعنی شناخت قوهٔ حس از آن جهت که ذهن برای وجدان امور حسی معلومات قبلی بکار میبرد.

استعمال لفظ esthétique بمعنی شناخت قوهٔ حس بامعنی‌اصلی یونانی آن سازگار است اما مخصوص کانت میباشد ودیگران آنرا بمعنی‌شناخت زشت‌وزیبا بکار میبرند.

بچهار وجه است: کمیّت [1]، کیفیّت [2]، نسبت (یا اضافه)[3]، جهت (یا ماده)[4]

چون نظر بکمیّت کنیم قضیه یا مخصوص[5] است (شخصی) [6] مانند اینکه بگوئیم میرعماد خوشنویس است، یا جزئی است[7] مانند اینکه بگوئیم گروهی ازمردم‌خوشنویسند، یا کلّی است[8] مانند اینکه همهٔ مردم میرنده‌اند.

اگر نظر بکیفیت کنیم قضیه یا موجب[9] است مانند اینکه انسان میرنده‌است، یاسالب[10] است مانند اینکه نفس میرنده‌نیست، یاحصری[11] است (معدول) مانند اینکه‌نفس نامیرنده است.

هرگاه نظر به‌نسبت میان موضوع و محمول باشدقضیه یاحملی[12] است مانند اینکه خدا عادل است، یا شرطی[13] است‌مانند اینکه اگر خورشید برآید روزاست یامنفصل[14] است مانند اینکه یا زمین مرکز عالم است یاخورشید.

وچون نظر بجهت قضیه بکنیم یااحتمالی[15] است مانند اینکه محتمل‌است که مریخ مسکون‌باشد، یاتحقیقی[16] است‌مانند اینکه‌زمین گرداست، یاضروری[17] است مانند اینکه خدا بایدعادل‌باشد.

---

(۱) Quantité (۲) Qualité (۳) Relation (۴) Mode
(۵) Singulier (٦) Individuel (۷) Particulier (۸) Universel
(۹) Affirmatif (۱۰) Négatif (۱۱) limitatif باعتبار اینکه از کل اقسام وجود نظر را محصور می‌کند بانچه در محمول مذکور میشود.
(۱۲) Catégorique (۱۳) Hypothétique (۱٤) Disjonctif
(۱۵) Problématique (۱٦) Assertorique (۱۷) Apodictique
برای فهم این اصطلاحات باید بمنطق آشنا بود.

حاصل شدن وجدانیات در ذهن امری است انفعالی، امّا حاصل شدن مفهومات نتیجهٔ فعالیت عقل است که در ذهن تصورهای پراکندهٔ چندرا متحد کرده تصویر کلّی میسازد و بهمین عمل است که عقل در امور و چیزها حکم میکند زیرا حکم عقل جز این نیست که دربارهٔ امر تشخیص میدهد که آن امری است جزئی در تحت یك امر کلّی که او شامل جزئیات بسیار میتواند باشد. مثلا وقتیکه حکم میکنیم باینکه جسم قسمت پذیر است تشخیص داده‌ایم که بسیار چیزها قسمت پذیرند وجسم یکی از آنهاست بعبارت دیگر «جسم» مفهومی است جزئی که در تحت مفهوم کلّی «قسمت پذیر» واقع میشود (۱).

بنابرین قوهٔ فهم همانا قوهٔ حکم کردن است یامیان دو مفهوم رابطهٔ موضوع و محمول یافتن (بعبارت دیگر محمولی را بر موضوعی حمل کردن). وضمناً استنباط میشود که وجدان علم بیواسطه است و مفهوم علم با واسطه زیرا که هر مفهومی از وجدانیات یا از مفهومات دیگر درست میشود.

چون موضوع ومحمول درقضایا غالباً معلومات تجربی و وجدانی میباشند برای منظورما مفید نیستند پس برای اینکه مفهومات مطلق قبلی را پیدا کنیم نظر میکنیم دراینکه فهم بچه‌وجه‌وجدانیات‌راجمع ومتحد میکند وقضایا ترتیب میدهد، بعبارت دیگر ربط میان موضوع ومحمول چگونه است . پس می بینیم وجوه این ارتباط متعدد است و سرانجام درمییابیم که درقضایا چهار امر منظور تواند شد وارتباط موضوع بامحمول

(۱) جسم هرچند خود کلی است ولیکن نسبت به قسمت پذیر جزئی است .

کردن مقولات ده گانه میخواسته است وجوه مختلف محمولاتی را که برموضوعات بار میشود معلوم کند جز اینکه بیان نکرده است که این مقولات را ازچه راه بدست آورده است، و نیز در شمارهٔ مقولات اهتمام نکرده است که همهٔ مقولات نخستین وغیر مرتبط باموز حسی باشندولیکن کانت خواسته‌است‌مأخذ تشخیص مقولات را بدست دهد ومقید شده‌است که آنچه ازمقولات تشخیص میدهد ازمنشأحسّی ووجدانی دور بوده صرف عقلی و برروش منتظم واحد اخذ شده‌باشد. جز اینکه اهل تحقیق بر او خرده گرفته‌اند که اگر ارسطو آن دقایق را بکار نبرده است خود کانت هم در عوض بر دقیق شده و برای قرینه سازی که از هریك‌از وجوه چهارگانه سه‌مقوله‌بیرون‌آورَد مقولات غیرلازم شماره کرده است مانند مقولهٔ حصر (مقولهٔ ششم) که یکسره بنظرزاید میآید (چون‌همان ایجاب با سلب است درامر معدول) وهمچنین با اینکه درمقولات کیفی ایجاب وسلب را برشمرده بود (مقولهٔ چهارم و پنجم) در مقولات جهت تحقق (مقولهٔ یازدهم) را بشمار آوردن حاجت نبود که چیزی بر ایجاب وسلب مزید نمیکند.

☆ ☆ ☆

درهرحال چون درقوهٔ علم دقّت وتأمّل کردیم حدود ادراك حسّی وعقلی مشخص شد ودانستیم که حس تأثیرات وارده را درمییابد ومنتظم کرده بوجدان درمیآورد وعقل وجدانیات را با هم ترکیب نموده حکم میکند. درقوهٔ حسّ وجدانیات تجربی‌و بعدی را ازوجدانیات قبلی (زمان ومکان) تمیز دادیم و درقوهٔ عقل بیك رشته ازمفهومات قبلی (مقولات) برخوردیم که گوئی قالبهائی‌هستند که عقل نتایج پراکندهٔ تجربه رادر

پس هریك از چهار وجه ارتباط موضوع و محمول سه‌قسم است و بنابرین دوازده وجه پیدا شد واینها وجوهی است در قضایا که‌عقل پیش خود دریافته و ازتجربه‌نگرفته است. پس برطبق این‌دوازده وجه دوازده مفهوم ذهنی مطلق بدست میآید که معلومات قبلی میباشند یعنی‌قالبهائی هستند که عقل درهرچه میخواهدحکمی بکند وترکیبی بسازد اول در آن‌قالبها میریزد وآن مفهومهای دوازده گانه ازاینقراراست :

در **کمیت** ۱ ـ وحدت (۱)، ۲ ـ کثرت (۲)، ۳ ـ کلیّت (۳).

در **کیفیت** ٤ ـ ایجاب (٤)، ٥ ـ سلب (٥)، ٦ ـ حصر (٦).

در **نسبت** ۷ ـ ذاتیّت (۷) و عرضیّت (۸)، ۸ ـ علیّت و معلولیّت (۹) ۹ ـ مشارکت (۱۰) یامقابله (۱۱) (نظر باینکه‌متقابلها باهم نحوی‌ازمشارکت دارند.)

در **جهت** ۱۰ امکان (۱۲) وامتناع (۱۳)، ۱۱ ـ تحقق (۱٤) ایجابی یاسلبی، ۱۲ ـ وجوب (۱٥) وامکان (۱٦).

این مفهومهای دوازده گانه را کانت بپیروی از ارسطو قاطیغوریاس (۱۷) یعنی مقولات نامیده است زیرا ارسطو هم از عنوان

Négation (٥) Réalité (٤) Totalité (۳) Pluralité (۲) Unité (۱)
Causalité (۹) Inhérence (۸) Subsistance (۷) Limitation (٦)
Possibilité (۱۲) Réciprocité (۱۱) Communauté (۱۰)
Nécessité (۱٥) Existence (۱٤) Impossibilité (۱۳)
(۱٦) Contingence حکمای ما این معنی را هم‌امکان‌اصطلاح کرده اندو با آن امکان که مقولهٔ دهم شمردیم وتفاوت نگذاشته اند همینقدر بایدمتوجه بود که این امکان مقابل وجوب است وآن امکان مقابل امتناع است. (۱۷) Catégories در نزد اروپائیان مقولات ارسطو مقولات‌وجود اصطلاح شده است ومقولات کانت مقولات فهم، و باید توجه کرد که این‌مقولات که کانت آنهارامعقولات‌اولیه میشمارد شامل است آنچه راکه پیشینیان معقولات اولیه میگفتندو بعضی‌ازآنچه رامعقولات ثانیه مینامیدند.

فقره‌را نمایان کرد و اینجا راجع بمعقولات . درمبحث حس‌دانستیم که ما اموررا بوسیلهٔ عینکی می‌بینیم که یك‌شیشه‌اش زمان‌ویك شیشه‌اش مکان است اکنون‌می‌بینیم عینك‌مادستگاه مفصلی‌است که علاوه بر آن‌دوشیشه چندین شیشهٔ دیگر دارد که عبارت ازمعقولات باشند . و نتیجه اینکه کلیهٔ جهان یعنی اشیاءِ معلوم ماخواه‌محسوس‌وخواه معقول‌مصنوع‌ذهن‌ماهستند و بنا برین عالم ومعلوم متحدندو باین وجه است که علم برای انسان میسّر میشود .

مقولات درعلم‌بمنزلهٔ صورتند ووجدانیات‌بمنزلهٔ مادهٔ آن میباشند و وجود هر دو برای علم ضروری است زیرا که ماده بی صورت متحقّق نمیشود وصورت بی‌ماده همچون ظرف بی‌مظروف است و ازاینرومیتوان دانست که علم ما جز بر امور تجربی بچیزی تعلق نمیتواند بگیرد . مثلا بحث دراینکه نفس مجرّد آیاجوهراست یاعرض بکسره بیمعنی استزیرا که اگرتجربه وحس‌را کنار بگذاریم مفهوم جوهر و عرض ازمیان‌میرود و گفتگو بیموضوع خواهد بود .

* * *

چون توحید وجدانیات پراکنده را قوهٔ فهم یعنی عقل بوسیلهٔمقولات میکند ومقولات معقولاتند یعنی متعلق بخود عقل میباشند پس به بینیم مقولات درذهن‌چگونه‌حادث میگردندیعنی‌درحالیکه‌معقولندچگونه‌بر محسوسات‌تطبیق میشوند .

کانت میگوید عامل این تطبیق قوهٔ تخیل (۱) است ووسیله‌اش زمان است . توضیح آنکه قوهٔ تخیّل مربوط بحس‌است زیرا که مخیّلات جز در

(۱) Imagination

آنهارا بخته و آن مواد را صورت میدهد و پراکندگی را جمع آوری میکند.

اکنون بیشتر دقیق شویم تاچگونگی حصول علم را بهتر دریابیم پس گوئیم: هیچ علمی برای انسان روی نمیدهد مگراینکه نفس بوجود خود ادراك داشته باشد یعنی خودرا شخص عالِمی[1] دریابد درمقابل شیئی معلومی[2]. شیئی معلوم در نفس یاذهن عالِم در آغازوجدانیاتی پراکنده احداث میکند ولیکن نفس امری است واحد وبرای اینکه چیزرا بتواند تعقّل کند باید آن چیز واحد باشد. پس وجدانیات پراکندهٔ که اشاره کردیم باید جمع آوری شود وتوحید یابد. این عمل توحید را قوهٔفهم بوسیلهٔ مقولاتی که شماره کردیم انجام میدهد و در نفس عالِم که خود را امری واحد ادراك میکند امور کثیری را که بوجدان حاصل شده بصورت امر واحد درمیآورد تاعلم بآن امور را نفس بتواند بخود تعلق دهد. پس شیئی شدن هرچیز ومعلوم شدنش بر نفس باینست که پراکندگیهای چند درذهن جمع شده واحد شود، و این عمل توحید را خود ذهن انجام داده است یعنی ذهن است که شئی را برای علم خود شیئی کرده است، بعبارت دیگر شیئی معلوم مصنوع ذهن یاعقل انسانست. اینست معنی آن سخن که گفتیم[3] کانت درفلسفه مانند کپرنیك عمل کرد و بجای اینکه اشیا را اصل بداند وادراك رابر آنها منطبق کند ادراك را اصل قرارداد واشیا را بر آنها منطبق نمود ودرمبحث شناخت بر ترین حسّ هم که معلوم کرد که زمان ومکان قالبهائی هستند که آنهارا ذهن درخود دارد ومحسوسات را در آن قالبها میریزد مقدمهٔ همین عمل بود یعنی آنجا راجع بمحسوسات. این

---

(۱) Sujet pensant (۲) Objet pensé

(۳) در صفحهٔ ۲۲۵ و ۲۲۵

ساخته میشود.

☆☆☆

مقولات را که مفهومات مطلق قبلی هستند شناختیم اکنون گوئیم احکامیکه عقل در بارهٔ موادّ علم یعنی وجدانیّات میکند در تحت قواعدیست که قوهٔ فهم از پیروی آنها چاره ندارد و ذهن نمیتواند خودرا از آنها آزاد کند و آنها را دستورهای قوهٔ فهم مطلق (۱) مینامیم و قضایائی هستند ذهنی وقبلی که بنیاد علم میباشند وهر حکمی که فهم بخواهد در بارهٔ وجدانیّات بکند از آن دستورها نمیتواند خارج شود و آن دستورها ناشی ازمقولات چهارگانهٔ اصلی یعنی کمیت و کیفیت و نسبت و جهت میباشند.

پیشینیان گفته‌اند عقل از قبول تناقض امتناع دارد و این فقره را اساس تعقّل دانسته اند وحق است ولیکن این قاعده حکمی است تحلیلی وما دنبال احکام ترکیبی هستیم و باید بنیاد آنها را بیابیم:

۱ــ یکی ازدستورهای ذهنی قبلی فهم مطلق اینست که وجدانیات همه کمّ صاحب اجزامیباشند و این حکم ازآنجا برمیآید که ذهن هرچه را ادراك میکند درظرف زمان ومکان وجدان میکند و زمان و مکان کمّ اند وقسمت پذیرند و هیچ مقداری از زمان ومکان نیست که ذهن بتواند آنرا قسمت ناپذیر تصور کند بنابرین اجزا دارد و جزءِ لا یتجزا باطل است (۲). کانت میگوید این حکم ازاصول متعارفهٔ وجدان (۳) است

---

(۱) Les principes de l' entendement pur - (۲) مقصود جزء لا یتجزای حقیقی است چنانکه لایبنیتس و بعضی از قدما میگفتند یعنی آنچه نه بفرض تقسیم شدنی باشد نه بعمل. و این غیر از آن چیزی است که امروز از علوم طبیعی میگویند یا ذیمقراطیس میگفت - (۳) Les axiomes de l' intuition

زمان و مکان صورت نمیگیرند ولیکن تخیّل امر انفعالی نیست بلکه قوهٔ فعالیّت دارد و بقوهٔ خود تصاویری[1] ذهنی میسازد و آنها را زمینه برای وجدانیات محسوس قرار میدهد و اینکار بوسیلهٔ زمان صورت میگیرد زیرا که زمان با آنکه مربوط بحس و مادیات است شباهتی بامر مجرّد دارد چنانکه بیش از این گفته ایم که زمان و مکان در محسوسات حکم صورت را دارند برای مادّه و معلوم قبلی هستند و زمان از مکان هم بمعقولات نزدیکتر است زیرا که مکان چنانکه گفتیم وجه بیرونی صور محسوسات است و زمان وجه درونیست و بیش از مکان بامور ذهنی صرف نزدیک است. پس میتوان زمانرا واسطهٔ میان محسوس و معقول دانست و بنابر این قوهٔ مخیّله بوسیلهٔ زمان خانه بندیهائی میکند که جای وجدانیات یعنی حادثات و عوارض را در مقولات نشان میدهد. مثلاً پی در پی آمدن امور در ادراك نفس تصویر عدد را در ذهن میسازد و از این امر زمانی ادراك کمیّت حاصل میشود. پس اگر کلّ آنات متوالی در ذهن گرفته شود مقولهٔ کلیّت خواهد بود، و اگر عدهٔ از آنات منظور شود کثرت است، و اگر یك آن ملحوظ شود وحدت است. همچنین پر یا تهی بودن زمان از حادثات درذهن ایجاب یا سلب را مصوّر میسازد. و نیز اگر دوام حادثات در ذهن گرفته شود تصوّر ذات پیش میآید، و اگر تعاقب دائمی دو امر ملاحظه شود تصوّر علیّت دست میدهد، و اگر مقارنهٔ امور بنظر گرفته شود مشارکت یا تقابل بذهن میآید، و همچنین اگر سازگار بودن امری با مقتضات زمان تصدیق شود تحقق است، و اگر وجودش در همه وقت ملحوظ باشد وجوب است. پس باین بیان دانسته شد که تصویر همهٔ مقولات که مخیّله بقوهٔ فهم میدهد از زمان

---

(۱) Schèmes

اصول موضوعه[۱] میباشند و مرتبط بمقولهٔ جهت‌اند .

اول اینکه هر امری که باشرابط صوری تجربه (یعنی باوجدانیّات ومقولات) سازگار است ممکن الوقوع است .

دوم اینکه هر چه باشرابط مادّی تجربه‌ساز گاراست (یعنی محسوس مبشود) موجود ومتحقّق است.

سوم ابنکه هرچه وجود وسازگاریش با امر واقع برطبق شرابط عمومی تجربه باشد وعدمش باآن شرایط منافی باشد وجودش واجب است.

ابن بود خلاصهٔ بسبار مختصری ازبخش نخستین از منطق برتربن کانت که آنراتحلبل برتربن[۲] نامیده است ونتیجه‌اش اینکه ذهن پس ازآنکه از عوارض و حادثات خارجی متأثر شد و آن تأثیرات رادرقالب زمان ومکان که درسر نوشت خود او نهاده شده و معلومات قبلی هستند ریخت ، ووجدان وتجربه را درست کرد، آن وجدانیات و تجربیات برای علم انسان بمنزلهٔ مــاده میشود وفهم انسان آن ماده را میگیرد و بصورت معقول درمیآورد و آن مقولات نیز در سرشت عقلند وامور قبلی‌میباشند سپس مفهوماتیکه ازاین راه بدست آمده براهنمائی دستور های قبلی‌فهم مطلق موضوع احکامی میشوند که‌عقل دربارهٔ عوارض وحادثات مینماید ونفس انسان ازین راه برآنها عارف میشود.

---

(۱) Les pos'ulats de la pensée empirique

(۲) Analytique transce.idantale دو کتاب از کتابهای ارسطو در فن منطق analytique نام دارد یعنی تحلیل که در آنها ارسطو قیاس و برهان را تحلیل یعنی تشریح کرده است وچون کانت در این قسمت از کتاب خودچگونگی فهم را تشریح وتحلیل کرده‌است آنرا باین نام خوانده است . حکمای ماهم گاهی لفظ یونانی را بکار برده انالوطیقا گفته اند .

ومبنای علم ریاضی است ومربوط بمقولهٔ کمّ است .

۲ـ دستور دیگر اینست که هرامری که حادث میشود و بحس درمیآید قوّتی داردیعنی درجهٔ شدّت وضعفی ازحدود صفر گرفته تامقدار نامحدود، اما این قوت امری است واحد ومانند کمّی که در دستور پیش مذکور شد اجزا ندارد و این دستور در علوم طبیعی بسیار مهم و مبنای علم قوی میباشد و کانت آنرا جنبهٔ قبلی ادراك(۱) میخواند بنا براینکه جنبهٔ بعدی ادراك حس است وابن دستور دوم مربوط بمقولهٔ کیف است .

۳ـ قاعدهٔ دیگر اینست که انسان در ادراکات خود ازتصور ارتباط میان آنها ناگزیر است و آن ارتباط همانا بزمان است و سه وجه دارد : استمرار وتوالی ومقارنه، وازاینجا سه دستور نتیجه میشود که کانت آنها را قیاسهای تجربه(۲) مینامد وازمقولهٔ اضافه بدست آمده است .

نخست اینکه در تغیّرات ذات متغیّر همواره باقی است و مقدارش کم و زیاد نمیشود .

دستور دوم اینست که تغیّرات نسبت بیکدیگر علت ومعلولند .

دستورسوم اینکه ذواتی که مقارن یکدیگر یعنی در یك زمان باهمند بر یکدیگر تأثیر متقابل دارند .

این سه دستور هم که قاعدهٔ کلی ارتباط مدرکات میباشند درعلوم طبیعی کمال اهمیّت را دارند و درحقیقت بنیاد آن علومند و از اینرو عقیده ببخت واتّفاق باطل میشود .

٤ـ ازاین گذشته سه دستور دیگر داریم که برای تجربهٔ انسان

---

(۱) Les anticipations de la perception

(۲) Les analogies de l' expérience

بلکه حقیقتی قائل نیست چون جهان را مصنوع ذهن انسان میخواند و از همهٔ این تحقیقات غرض این بود و نتیجه این میشود که علم و فلسفه موضوع و معنی ندارد.

کانت این معنی را پیش بینی کرده و در پایان تحلیل برترین یعنی بخش اول از منطق برترین تحقیقاتی دارد که حاصلش اینست که من نه سوفسطائیم و نه اصالت تصوری نه نفی موجودات میکنم نه منکر حقایقم نه علم و فلسفه را بیمعنی میدانم. من در عقل انسان صرافی میکنم و میزانش را میسنجم و حدودش را معین میکنم تا معلوم شود که دست عقل تا کجا میرسد و بکجا نمیرسد و میگویم فهم و عقل ما از موجودات فقط ظهورات و عوارض را ادراک میکند و تنها علم بامور طبیعی را میتواند دریابد یعنی آنچه بتجربه درمیآید و اگر مبانی تجربی را ازما بگیرند دیگر برای تعقل موضوعی در دست نخواهیم داشت. و نمیگویم عقل چیزی نمیفهمد بلکه اثبات میکنم که ما بدون مباشرت عقل چیزی ادراک نمیکنیم و اگر عقل نباشد حس هیچکاره است چنانکه ثابت کردم که محسوسات و تجربیات هم جنبهٔ عقلی و قبلی دارند و اموری هستند در حد خود پراکنده و بیمعنی که عقل و فهم آنها را جمع آوری میکند و بآنها معنی میدهد ولیکن عقل را هم میگویم بدون محسوسات دستش بجائی بند نیست و مانند ظرفی تهی است حتی اینکه مفهومات ریاضی هم که صرف عقلی و قبلی میباشند اگر در محسوسات بکار برده نشوند بیمعنی خواهند بود اما همین محسوسات تجربیات یعنی عوارض که من موضوع تعقل میدانم وجودشان دلالت دارد براینکه ذواتی هست

از تحقیقاتی که در تحلیل مفهومات ودستورهای فهم مطلق کردیم نتایجی که پیش ازین در مبحث شناخت برتر بن حس گرفته بودیم تائید وتکمیل شد و دانستیم که علم انسان وجدانیاتی است که از راه حس برای او دست میدهد وذهن بآن وجدانیات بمقتضای شرایطی که ذاتی خود اوست صورت می بخشد یعنی آنها را بصورت عوارضی که بادراك ما میآیند در میآورد و برای انسان جز شناخت این عوارض معرفتی میسّر نیست و فهم ما بمعرفت ذوات معقول دسترسی ندارد و عوارض هم آن سان شناخته میشوند که خود ذهن آنها را میسازد و قالب ریزی میکند. بعبارت دیگر آنچه ما ادراك میکنیم همه درذهن ماساخته میشود وواقع نفس الامر را نمیدانیم چیست. باز بعبارت دیگر عقل ما قوانین خود را برامور تحمیل میکند یعنی بجای اینکه بر حقیقت واقع منطبق شود واقع را در تحت قوانینی که مقتضای ذات خودش است در میآورد. پس جهانی که ما ادراك میکنیم مصنوع عقل ماست وقوانینی که مادرجهان تشخیص میدهیم قوانینی است که عقل ما بدان سرشته شده است. مثلاً رابطهٔ علّت ومعلول چنانکه تشریح کردیم ساختهٔ عقل است و درعالم حقیقت معلوم نیست ترتّب معلول بر علت واجب باشد.

از این تحقیقات ممکن است چنین بنظر آید که کانت اصالت تصوری (۱) است بوجه اشدّ، یعنی غیر از تصورات ذهنی وجودی درعالم قائل نیست و جهان را یکسره و هم وپندار میداند وازهر سوفسطائی سوفسطائی تر است ومعلومات را بعوارض وظواهر تعلّق میدهد نه بحقایق

(۱) Idéaliste

این نیست که عوارض وذواتی که این عوارض ظهورات آنها هستند پوچ و بیحقیقتند من میگویم تصاویر مختلف متعدد که ازخارج درذهن ما وارد میشود برحسب وجوب آنها را ذهن بهم‌پیوند میدهد ووجه‌جمعی که حاصل میشود تصوّری است که ما از شییء داریم و این تصوّر شییءِ واحد ازوجدانیات بسیارامری است قبلی (بوجهی که در بیان مقولات روشن‌ساختیم) وبرای مامستلزم وجدان‌بنفس خودمان‌است که‌آن‌نیزامر واحدی‌است که بنحوقبلی‌ازوجدانیات‌متعدد حاصل‌میشود . این‌توجبهی که من‌ازوجود اشیاء میکنم معنبش این نیست که‌اشیاءِ موهومند وحتّی من برد کارت اعتراض دارم که اونفس را اصل دانست وبرای یقین‌بوجود موجودات دیگر راه پرپیچ وخم اختیار کرد وحال‌آنکه اگرموجودات دیگروتأثیراتی که‌برما میکنند نباشند نفس ماهم‌ازوجودخود نمبتواند آگاه شود و در واقع ادراك نفس از خود باادراك موجودات مقارن است ولازم وملزوم یکدیگرند.

پس من میگویم ادراك مانسبت بعوارض بوجهی است که شرایط عقل وحسّ ما اقتضا دارد وبرای‌ماحقیقت همین‌است که ادراك‌میکنیم (۱) واگر ازاین جهت بعجز قوهٔ ادراك خود پی‌بردیم ازطرف دیگرحقیقت علم را بدست آوردیم و مشکلی که داشتیم که علم چگونه دست میدهد حل شد باینکه دانستیم که عالِم بامعلوم‌متحد است باینوجه که معلوم مصنوع خودعالم است و اصحاب تجربه (۲) (مثلاً هیوم) که تنها حس را علم میخوانند برخطا هستند واصحاب عقل (۳) (مثلاً افلاطون

(۱) حکمای‌ما میگفتند حکمت علم بحقایق‌است درحدود طاقت بشر. پس در واقع کانت میخواهد حدود طاقت بشر را تشخیص دهد .

(۲) Empiristes (۳) Rationalistes

که این عوارض ظهورات آنها میباشند[۱] زیرا که ظهور ظهور کننده میخواهد[۲] وشاید خداوند بمخلوق دیگری غیر از ما فهم و عقلی داده باشد که قوهٔ ادراك آن ذوات را دارد آن سان که ما عوارض را وجدان میکنیم ولی عقل ما با آنکه حُکم بوجود آن ذوات میکند از آنها وجدان ندارد و جز ظهورات چیزی نمیتواند ادراك کند و این عجز عقل را از رسیدن بدرك ذوات پس ازین باز دنبال خواهیم کرد ولیکن برای یقین بحقیقت ذوات باندازهٔ که در قوهٔ بشر است من راه دیگر معتقدم (که پس ازفراغ از نقّادی عقل نظری مطلق بآن خواهیم پرداخت).

واما اینکه میگویم آنچه ما درك میکنیم عوارض است منظورم

---

(۱) چنانکه درحاشیه صفحهٔ ۲۲۹ اشاره کردیم آنچه ماعوارض یاحادثات میگوئیم اروپائیان Phénomènes میگویند واین لفظی است یونانی بمعنی ظهورات یعنی آنچه ادراك میشود مخصوصاً بادراك حسی درمقابل این لفظ کانت برای ذوات یعنی موجوداتی که این عوارض ظهورات آنها هستند اصطلاح دیگری از یونانی اختیار کرده است وآن Noumènes است یعنی معقولات باین ملاحظه که حقایق ذوات ظاهر ومحسوس نیستند و فقط بحکم عقل وجود آنها را میتوان تصدیق کرد و افلاطون این لفظ را برای مثل بکار برده است بنابر اینکه او همان معقولات را حقیقت میدانست. در فلسفهٔ کانت Phénomènes (عوارض) و Noumènes (ذوات) عنوان خاص دارد که آنچه ما اینجا درمتن گفته ایم اشاره بآن است.

(۲) نکته سنجان بر کانت خرده گرفته اند که دررابطهٔ علت ومعلول تردید کرده است وبااینحال وجود ظهورات را دلیل بروجود ظهور کننده دانسته و برنخورده است که نقض سخن خویش کرده است. حق اینست که کانت چیزی را نفی نمیکند وچنانکه در متن بیان کرده ایم میگوید حکم عقل واقتضای فهم ما چنین است وماتخته بند عقل خود هستیم وچارهٔ از پیروی او نداریم اگر چه باحقیقت مطابق نباشد و مثلا یکی از دستور های ذهنی وقبلی فهم مطلق که در تحلیل احکام عقل دریافتیم ملازمهٔ علت ومعلول بود هرچندمن در نقادی از عقل باینجا رسیدم که این دستور اختراع عقل من است اما تاوقتیکه عقل من چنین می یابد چاره از تصدیق ندارم.

بواسطهٔ آن در امور حکم میکند و تصدیقات را میسازد و از این قوه مخصوصاً تعبیر بفهم کردیم . امّا کانت عقل را بمعنی خاصی هم استعمال می کند و آن بالاترین مرتبهٔ فهم است یعنی اینکه ازجمع آوری تصدیقات کلیّات مجرّد استخراج نماید و بآن کلیّات مجرّد نامی میدهد که افلاطون برای کلیّهٔ معقولات اختیار کرده بود . درفلسفهٔ افلاطون حکمای ما آن کلیّات را صور و مُثل خوانده اند . معقولاتی را که کانت اینجا در نظر دارد ما برای مشخص بودنشان صورمعقول(۱) خواهیم گفت.

اگردرست بنگریم می بینیم در این قسمت کار عقل اینست که ازمعلول بعلت(۲) برسد و دراین عمل چون برای معلولی علتی در یافت برمیخورد باینکه آن خود نیز معلول است و این رشته را مسلسل میابد ولیکن عقل انسان تسلسل را نمیپذیرد و ضروری میداند که بجائی منتهی شود و علتی بیابد که خود معلول نباشد و دراین جستجو بسه ذات متوقف میشود : اموری را که در درون وجود خود او روی میدهد منتهی بنفس (روان)(۳) میکند ، از اموری که بیرون از وجود خود مینگرد مجموعهٔ تعقّل میکند که جهان(٤) مینامیم وسرانجام روان وجهان هردو را معلول یك حقیقت بی‌علت می یابد که اورا خدا(٥) میخوانیم و همین سه ذاتست که پیش ازاینهم بعنوان معقولات(٦) بآنها اشاره کردیم .

ازاینرو در شناخت صور معقول سه شعبه پیش‌میآید : روانشناسی (یاخود شناسی(۷)) وجهان شناسی(۸) وخدا شناسی(۹) و مجموع این

---

(۱) Concepts de la raison pure یا Idées (۲) برحسب معمول علت را Cause ومعلول را Effet میگویند اما در اینجا کانت علت را Condition (شرط) ومعلول را Conditionné (مشروط) میگوید (۳) Ame
(٤) Univers ویونانی Cosmos (٥) Dieu (٦) Noumènes
(۷) Psychologie (۸) Cosmologie (۹) Théologie

و د کارت) هم تنها معقولات را حقیقت میدانند و محسوسات را نمایش بی حقیقت میشمارند اشتباه کرده‌اند و کسانیکه اعتمادشان تنها بتعقل است مانند کبوتری هستند که چون می‌بینند در پروازبرای پس‌زدن‌هوا باید بال بزند وقوه بمصرف برساند و بال‌خودرا خسته کند تصور کند که اگر هوا نبود بهتر پرواز میکرد غافل از اینکه هرچندهوا یك اندازه مزاحم عمل او هست ولیکن تکیه گاه اوست و اگر نبوداصلاً پرواز مقدور نمیشد. فیلسوفان پیشین همین اشتباه را کرده وبلند پروازی نموده اند و ادّعای ایشان دریافتن حقایق بصرف تعقل بیجا بوده است پس حق اینست که علم انسان تجربه است که عقل آنرا میپروراند یعنی مایهٔ علم هم حس است و هم تعقل و ازاینروست که میتوانیم احکام ترکیبی عقلی بسازیم وعلم را بربنیادی استوار بگذاریم جز اینکه این اطمینان که بعلم پیدا کردیم تنها راجع برباضیات و طبیعیات است که معلوم شد درعین‌اینکه احکام‌آنها ترکیبی‌است مبنای فلسفی یعنی‌قبلی وعقلی دارند. امّا درباب فلسفهٔ اولی بجائی نرسیدیم بلکه‌تزلزل‌ما بیشتر شد چون در ضمن این تحقیقات هرچه دیدیم این بود که انسان تنها برعوارض‌وحادثات‌میتواند علم بیابد درحالیکه موضوع فلسفهٔ اولی‌ذوات یعنی موجودات ثابت میباشند.

اینك به بیان اصول بقیهٔ منطق برترین کانت میپردازیم و عاجز ومحدود بودن عقل بهتر روشن خواهد شد.

بهرهٔ چهارم

جدل برترین

تا کنون آنچه از تعقل گفته‌ایم مربوط بقوهٔ بوده است که عقل

درقسمت روانشناسی[۱] کانت میگوید اهل تحقیق وجود نفس را برای انسان امری بدیهی میخوانند و چنین می پندارند که بدلیل و برهان جوهر و بسیط و مجرّد و یگانه وجاوید بودنش رااثبات میکنند. مثلاً دکارت نخستین چیزی را که در فلسفه اصیل و یقین دانست این بود که «میاندیشم پس هستم» یعنی آنکه اورا «من» میگوئیم و خاصیتش اینست که فکر دارد البته وجود دارد وجوهری است مستقل‌ازتن وچون ابعاد ندارد مادّی نیست و مجرّد است ولیکن اگر درست بنگریم این استدلال غلط است[۲]. ازاینکه فکری هست چگونه میتوان یقین کرد که جوهری هست مجرّد که فکر متعلّق باوست؛ زیرادر تحلیل برترین آشکارساختیم که‌جوهریّت‌مفهومی‌است که برای انسان‌دست میدهد از اینکه‌امورحسی‌راوجدان‌میکند وآنهارابوسیلۀمقوله‌توحیدمیدهدوفکر با علم امور وجدانی حسی نیستند که تحت مقوله درآیند و اینکه فکر بسیط است چه دلیل‌میشود براینکه منشاءآنهم بسیط است؛ واگرچنین باشد پس جسم را میتوان گفت بسیط و مجرّد است چون هیچ جسمی بی‌سنگینی نمیشود و سنگینی امری است بسیط و ابعاد هم ندارد پس مجرّد است.

راست است که جمیع اعمال ذهنی من متضمّن وجود من میباشد

---

(۱) دراینجا مقصود از روانشناسی Psycholgie rationnelle یعنی‌روانشناسی تعقلی است که اثبات جوهر و مجرد وجاوید بودن نفس‌رافقط بدلیل و برهان میکند واز مباحث فلسفۀ اولی است نه آن روانشناسی که حالات نفس را بمشاهده وتجربه درمیآورد وآن‌از علوم طبیعی است.

(۲) استدلال غلطی که‌مبنی‌بر اشتباه است نه بر مغالطه وآنرا Paralogisme میگویند.

سه شعبه فلسفهٔ اولی [۱] را تشکیل میدهد وفیلسوفان تاکنون مدعی بوده اند که این معقولات را که وجود های مطلق وقائم بذات تصور می شوند بقوهٔ عقل و نظر میتوان اثبات کرد و بنیادفلسفهٔ نقدی کانت بر اینست که این ادعا را باطل کند یعنی دانسته شود که این ذوات را بقوهٔ عقل نظری نه میتوان ادراك کرد و نه میتوان اثبات نمود و این مقصود بوسیلهٔ دیگر باید حاصل شود زیرا چنانکه پیش از این نمودار ساختیم قلمرو عقل نظری محدود بتجربیّاتست که عوارض مباشند و هنر عقل همین است که عوارض ذوات را که ازراه حس باومیرسند درتحت انتظام وقاعده درآورد ومعلوم ومعقول بسازد .

نظر باین منظور کانت این قسمت از تحقیقات خود را جدل برترین [۲] مینامد زیرا میخواهد بنماید که استدلالی که فیلسوفان در اثبات صورمعقول میکنند برهانی نیست جدل بلکه مغالطه است اگرچه قصد مغالطه نداشته وفقط سهو کرده اند .

اشتباهی که فیلسوفان جزمی دربارهٔ اثبات ذوات بقوهٔ عقل دارند میتوان نظیر اشتباهی دانست که کودکان دربارهٔ کنارهٔ افق دارند که آنرا پایان سطح زمین می انگارند وچنین می پندارند که آنجا آسمان بزمین پیوسته است امّاهرچه بکوشند که بآن برسند دورتر میرود واین اشتباهی است که عقل هیچکس ازآن مصون نیست مگر اینکه نقّادی پیش بیاید ورفع اشتباه نماید .

---

(۱) Métaphysique اینها تقسیماتی است که پس از لایبنیتس ولف وحکمای دیگر آلمان در فلسفه مقرر ساخته بودند

(۲) Dialectique transcendantale

هر یك مربوط بیکی از مقولات اصلی میباشند. یکی مربوط بکمیّت و آن مقدار زمانی و مکانی جهان است. دوم مربوط بکیفیت و آن چگونگی تقسیم مادهٔ جهان است یعنی حد تقسیم و جزء بسیطی که باید بآن برسد. سوّم مربوط باضافه و آن رشتهٔ علت و معلول است که منتهی بعلت نخستین باید بشود. چهارم مربوط بجهت است که رشتهٔ وجود های ممکن باید بوجود واجب برسد.

تا وقتیکه باین صور بنظر مفهوم انتزاعی نگر بسته شود اشکالی نیست اما همینکه آنهارا وجودهای عینی مستقل قرارداديم چون بخواهیم دربارهٔ آنها رائی اختیار کنیم گرفتار تنازع احکام(۱) میشویم یعنی در هر یك از آن صور معقول دو حکم متناقض درمییابیم که هر دو موجه میباشند وهردو را نقض هم میتوان کرد چنانکه محققان پیشین هر کدام برحسب سلیقهٔ خود حکمی را گرفته اثبات کرده اند حکم دیگر را نقض نموده اند و این نشانی جدلی بودن استدلال و بی بنیاد بودن موضوع گفتگوست.

صور چهارگانه و تنازع احکام متناقض درآنها از اینقرار است

تنازع ۱ ــ جهان کران دارد یابیکران است؟ یعنی ابعادش متناهی است یا نامتناهی و آغاز زمانی داشته یانداشته‌است؟ هر یك ازاین دووجه را جماعتی مدعی‌شده واثبات کرده‌اند ولیکن چون درست تعقل میکنیم هیچیك از این دو حکم متناقض پذیرفتنی نیست و هر دو را میتوان ابطال کرد(۲) چه اگر بگویند آغاز زمانی داشته است میگوئیم پس پیش

---

(۱) Antinomie (۲) تحقیقات کانت در این مبحث نیز متصل است ودر هر یك از صور معقول چهارگانه یکطرف قضیه (Thèse) راعنوان واثبات میکند آنگاه قضیهٔ نقیض را (Antithèse) عنوان واثبات مینماید وما بناچار باختصار واشاره میگذرانیم

امّا این دلیل نمیشود که این «من» جوهر مجرّد مستقل از تن باشد چون غیر از همینکه او شرط جمیع اعمال ذهنی من است دیگر علمی و ادراکی از او نداریم پس دکارت و فیلسوفان دیگر شرط علم را موضوع علم قرار داده‌اند و در جملهٔ «میاندیشم» موضوع محمول را موضوع بمعنی جوهر گرفته‌اند و اشتباه در اینجاست.

پس جوهر بودن نفس ثابت نیست و بر فرض که ثابت باشد مجرد وغیرمادی بودنش ثابت نمیشود چون ما جوهر مادی را هم نمیدانیم چیست پس روانشناسی تعقلی[1] اساسش باطل است.

تحقیقات کانت در این مبحث بسیار مفصل وغامض است و ما داخل تفصیل آن نمیتوانیم بشویم نتیجه همین است که اشاره کردیم و مانند همه مباحث دیگر فلسفهٔ کانت باید بهمین اشارات اکتفا کنیم ولیکن باز یادآوری میکنیم که منظور کانت این نیست که وجود نفس و مجرد و جاویدبودن آنرا انکار کند بلکه میخواهد ثابت کند که این امور ببرهان عقلی در نمیآید و فلسفهٔ اولی از اینجهت پایهٔ استوار ندارد.

* * *

اما جهان شناسی. کانت میگوید عقل ما عوارض و حادثات را که میبیند آنها را مجتمع ومتحد میکند و از آن مجموعه تصور جهان را میسازد و در این تصور جهان چهار فقره صور معقول پیش میآید که

(۱) Psychologie rationnelle که پیش از این بآن اشاره کرده‌ایم یعنی علم بنفس فقط از روی مبانی عقلی واستدلالی که پس از تحقیقات کانت امروز تقریباً متروك است در مقابل روانشناسی آزمایشی Psychologie expérimentale یعنی علم بآثار نفس از روی مشاهده وتجربه و آن امروز علمی است مفصل و بسیار مهم و دلچسب ومتضمن فواید بسیار است.

اختلال پیدا میشود .

تنازع ٤ـ وجودی که واجب باشد هست یا نیست ؟ وجود واجب ناچار علت ممکنات است پس این تنازع هم نظیر تنازع سوم است . اگر بگویند وجود واجبی نیست تسلسل لازم میآید اگر بگویند هست باید یا مجموع جهان باشد یاجزء ودرون آن یا بیرون جهان . مجموع جهان نمیتواندباشد چون مجموعهٔ ازممکنات نمیتواندواجب بشود . بیرون از جهان هم نیست چون علت شدنش ناچار آغاز دارد وامری است زمانی و امرزمانی بیرون ازجهان نمیشود . جزء جهان هم نیست چون اگرجزئی ازجهان غیرمعلول باشد رشتهٔ علت ومعلول مختل میشود .

در مقابل این تنازع و تناقض احکام بیطرف نمیتوان بود چون مطلب مهّم است و باید تکلیف را معلوم کرد . پس می بینیم در تنازع اول ودوم قضیه و نقیضش هر دو بیمعنی است چون گفتگو از آغاز و انجام وحدود جهان و کل و جزء آنست و در قضیه و نقیضش جهان از یك جنبه نگریسته میشود ومیدانیم که آنچه ما ازجهان ادراك میکنیم وجدانیات زمانی یعنی عوارض و حادثات است و مربوط بذوات نمیشود ومفهوماتند نه معقولات(۱) یعنی آنچه ادراك میکنیم وجود هائی است کهذهن خود ماآنها راتصویر کرده است پس درآنهاحکم کردن بتناهی یاعدم تناهی وآغازداشتن یانداشتن وبسیط ومرکب بودن مورد ندارد و بیمعنیاست .

اما درتنازع سوم وچهارم می بینیم احکام شاید بیك جنبهٔ واحداز

(۱) ـ مفهومات ومعقولات بآن معنی که کانت در نظر گرفته است که مفهومات راجع بعوارض وظهوراتند ومعقولات راجع بحقایق وذوات .

ازآن آغـاز معدوم بوده است و از معدوم چگونه بوجود آمده است ؟ اگر بگویند آغاز نداشته است میگوئیم چون جهان عبارت از اموری است که بوقوع پیوسته ومتحقق شده‌است امورمتحقق راچگونه‌میتوان نامتناهی‌فرض کرد ؟ همچنین اگر بگویند ابعادش نامتنـاهی‌است چون جهان از اشیاء ساخته شده چگونـه میـتوان شمارهٔ اشیاءِ موجود را نامتناهی‌دانست ؟ و اگر بگویند ابعادش محدود است چون در وراء حدّ او البته فضا هست پس جهان‌باآن فضانسبتی بایدداشته باشد ولیکن جهان وجود است وفضائی که جهان دراو نیست عدم است پس‌میان وجود وعدم چه قسم‌اضافه ممکن است ؟

تنازع ۲ ـ درجهان جوهر بسیط هست‌یانیست ؟ اگر بگویند نیست میگویم‌جسم که جهان ازوساخته شده بحصرعقلی یابسیط است‌یامرکّب و اگرمرکب است مرکب ازاجزاء بسیط است پس در هر حال وجود جزءِ بسیط ضروری است . اگر بگویند بسیط هست میگویم چگونه میتوان قبول کرد که جسم قسمت پذیر نباشد ؟ چون اگرقسمت نپذیرد ابعاد ندارد و اگر ابعاد نداشته باشد جسم نیست .

تنازع ۳ ـ آیـا همه امور موَجب اند یا اختیاری هم‌هست؟اگر بگویند همه موجبند میگویم پس رشتهٔ علت و معلول بکجا میرسد در صورتیکه عقل تسلسل را نمی پذیرد ؟ اگر میگویند اختیارهست یعنی امری هم هست که معلول و موَجب نیست و باختیار خود علت میشود میگویم این امر البته پیش ازمعلولش وجود داشته‌است یعنی وقتی بوده است که علیت نداشته است سپس علت شده است و چون مختاراست‌البته علت شدنش علت نداشته است پس در قاعدهٔ وجوب علت بـرای معلول

میروند زیرا که راه یقین بوجود چنین مبدائی استدلال عقلی نیست چنانکه براهینی که میآورند هیچکدام قاطع ووافی نمیشود .

چون در براهین حکما براثبات وجود باری نظر دقیق میکنیم می بینیم همه منتهی بسه برهان اصلی میشود(۱) .

یکی برهان وجودی که آنسلم آورده ودکارت و هم مشربان او یعنی اکثر حکمای جزمی واصحاب عقل همانرا بعبارات مختلف پذیرفته اند و بطور خلاصه اینست که ما تصوّر کمال وذات کامل را داریم و ذاتی که وجود نداشته باشد کامل نیست . ذات کامل حقیقی ترین ذوات است پس چگونه ممکن است وجود نداشته باشد ؟ و ازوم وجود برای ذات کامل مانند لزوم دره است برای کوه یا لزوم وجود زاویه است برای مثلث ، ولی عجب است که این استدلالیان توجه نمیکنند که وجوب کمال برای ذات کامل پس از آنست که ذات کامل رامتحقّق بدانیم . آری کوه اگر موجود باشد درّه لازم اوست امّا اگر کوه نباشد درّه هم نخواهد بود ونیز ضرورت وجود زاویه برای مثلث سبب ضرورت وجود مثلث نمیشود بعبارت دیگر تصور درّه را برای کوه واجب میدانیم امّا وجود کوه از کجا واجب شد ؟ پس همچنین تصدیق میکنیم که تصوّر وجود برای تصور ذات کامل واجب است اما تحقق وجود ذات کامل از کجا واجب است ؟ این حکم درمقام تمثیل مانند آنست که کسی بگوید من تصور صد پاره زر مسکوك دارم پس صد پاره زر مسکوك در بغل دارم . البته ممکن است صد پاره زر مسکوك داشته باشی امّـا بسیار فرق باشد از

(۱) نظر کانت به لایبنیتس ودکارت و پیروان ایشان است رجوع کنید بصفحهٔ ۱۰۵ همین کتاب .

وجود متعلق نباشد زیرا واجب وممکن وعلت ومعلول شاید که از یك جنس نباشند یکی معقول یعنی ذات مستقل و یکی مفهوم یعنی عارضه و حادثه باشد پس درتنازع سوم وچهارم ممکن است آن هر دوقضیه درست باشند یعنی اختیار ووجوب متعلّق بذات وجبروامکان ووجوب ترتّب معلول بر علت راجع بعوارض باشد و در اینصورت تناقضی در کار نخواهد بود .

در تنازع سوم وچهارم چون قضایا با اخلاقیّات و مبدأ و معاد مرتبط است رفع تنازع کمال اهمیّت را دارد و امکان جمع قضایائی که برحسب ظاهر متناقض است راه امیدی برای حلّ مشکل و تعیین تکلیف بازمیکند امّا در هر صورت اینکار از عهدهٔ عقل مطلق نظری ساخته نیست و اینك عجز او را از حل مسائل راجع بذوات باز بیشتر آشکار خواهیم ساخت .

☆ ☆ ☆

آمدیم برسر خداشناسی . در قسمت جهان شناسی دیدیم که عقل چون درممکنات تأمل میکند خود را محتاج می‌بیند که بوجود واجبی قائل شود و رشتهٔ معلولات را بعلّتی که خود معلول نباشد منتهی نماید امّا درین مبحث بتنازع احکام گرفتار میشود . در مبحثی که اکنون گفتگو میکنیم مسئله سادهٔ وجود واجب وعلّت نخستین نیست بلکه فکر انسان متوجه حقیقت مطلقی است که اوراخالق وصانع جهان ومجرّد وواحد ودانا و مرید و حکیم و مهربان بداند ، بعبارت دیگر خدائی که ارباب دیانت وحکمای الٰهی درنظردارند و دل ما هم باو گواهی میدهد امّا آنها میخواهند وجود او را بدلیل عقل ثابت کنند و دراین امر بخطا

دست منکران هم بجائی بند نیست وراه طلب بازاست.

☆ ☆ ☆

این بود خلاصهٔ بسیار مختصری ازقسمتی از کتاب کانت که آنرا جدل برترین نامیده وخواسته‌است اثبات کند که روان و خدا وجهان هرسه صوری هستند که عقل آنها را میسازد زیرا که کار عقل وحدت دادن بتصوّرات کثیری است که در ذهن رُخ میکنند وقوهٔ عقل پس از آنکه آن صوررا ساخت‌آنها را ذوات می‌پندارد وغافل میشود ازاینکه آنها فقط صور معقولند یعنی نفس عبارتست از تصوّری که هر کس دارد از امر واحدی که عوارض درون ذهن خود را باو منتهی میکند. وجهان تصوری است که عقل آنرا از مجموع عوارض بیرون ازذهن میسازد. وخدا تصوری است که ذهن از حقیقت موجودات پیدا میکند. این صور تنظیم کنندهٔ تصورات ومفهومات مختلف غیرمرتبط ذهن میباشندووسیلهٔ توحید فکر و شرط ومایهٔ علم انسانند و البته برای اینکه انسان بتواند علم پیدا کند ضرورت دارند زیرا که عقل انسان همواره جویای وحدت است وتا بامور مختلف وحدت ندهد نمیتواند ازآنها ادراك روشن داشته باشد. امّا اینکه این‌معقولات باحقیقت‌واقع مطابق باشند یانباشندمسئلهٔ دیگری است که عقل نظری ازحلّ‌آن عاجز است.

بهرهٔ پنجم

ماحصل کتاب نقادی عقل مطلق

اگرمیخواستیم کتاب نقادی‌عقل‌مطلق نظری‌رابدرستی بشناسایم میبایست این‌فصل‌را چندین برابر کنیم‌واین‌مختصر گنجایش آنرا ندارد

اندیشه تا وصول . همچنین وجود ذات کامل را منکر نیستیم امّاتصوّرش مستلزم وجودش نیست .

برهان دوم برهان جهانی است که همان پی بردن ازمعلولها بعلت نخستین و ازممکنات بواجب است ولیکن برفرض اینکه این فهم ما درست باشد از کجا که آن وجود واجب خدای منظور ماست؟ و بچه دلیل خدای وحدت وجودیان نباشد یا مجموع موجودات یعنی جهان واجب نباشد؟ مگر اینکه وجود واجب وعلت نخستین را مستلزم کمال بدانیم دراینصورت برمیگردیم ببرهان وجودی که حالش معلوم شد .

برهان سوم برهان علت غائی است باین وجه که می بینیم امور جهان نظام دارد و متوجه غایتی‌است پس ارادهٔ ناظمی در کار است . این سخن البته بسیار دلچسب است اما چون درست میرسیم می بینیم از کجا که ناظم جهان آن ذات کامل وخالق و خدای مهربانی باشد که ما درپی آن هستیم؟ اولاً چه حق داریم که جهان را مانند ساعتی یا ساختمانی فرض کنیم که بسازنده محتاج باشد؟ وانگهی کامل بودن عالم خلقت را از کجا احراز کرده ایم تامبدأ اورا کامل بدانیم؟ و اگر نظر بکمال مبدأ داشته باشیم باز ببرهان وجودی بر گشته‌ایم .

پس اثبات ذات باری ببرهان عقلی میسر نیست اگر ازموجوداتی که بعلم‌مادرمیآیند بخواهیم‌باو برسیم این‌موجودات عوارض وظهوراتند ومادی میباشند و آنکه منتها الیه این عوارض است باید از جنس خود آنهاباشد . اگر ازین عوارض وظهورات بگذریم وبخواهیم بعقل‌مطلق نظری مسئله راحل کنیم‌دست‌ماتهی‌دستی‌است وتکیه گاهی نداریم‌ولیکن اینقدر هست که اگر پای استدلالیان چوبین است وباثبات عقلی نمیرسد

بدانیم واقع نفس الامر هرچه میخواهد باشد .

پس حکمای جزمی ازاینجهت حق دارند که علم بعوارض را که بتجربه و تعقّل حاصل میشود و کلیّت و عمومیّت دارد وهمه جائی و همه وقتی‌است وبرای همه کس یکسان‌است حق بدانند ولیکن‌ازجهت‌اینکه بحقایق ذوات علم نمیتوان یافت حق با شکّاکان است وفلسفهٔ اولی‌بآن وجه که حکمای جزمی‌مانند دکارت ولایبنیتس درنظرداشته‌اند موجّه نیست زیرا که ذهن انسان اموری را که برتر از حس میباشند وجدان نمیکند وخانهٔ عقل برای دریافت روشنی علم جز حواس روزنهٔ ندارد و فهم و عقل جز اینکه از وجدانیّات حسّی انتزاع کلیات کنند کاری نمیتوانند و با آنکه مفهومات و معقولات صورت علمند و مادّهٔ علم را ازحواس میگیرند و از همین دوراه تجربه حاصل میشود چگونه‌بتوسّط آنها از عالم تجربی میتوان تجاوز کرد ؟ راست است که مفهومات معلومات قبلی هستند امّا عمل و تأثیرشان در امور تجربی است و فلسفه ساختن با آنها درباب حقایق ذوات نظیر ادّعای همان کبوتری است که بخواهد بیرون ازهوا پرواز کند ومانند اینست که کسی بخواهد کاخی بسازد که سر برآسمان برآورد امّا بیش از کفاف یك خانهٔ متعارفی مصالح ساختمانی‌ندارد . ونیز مانند آنست که کسی بخواهد با نردبان بآسمان برود یا ازسایهٔ خود فراتر بجهد . کسانیکه این ادعا را دارند اشتباهشان از اینست که قوانین ومقتضیات عقل خود را قوانین حقیقت امور میانگارند .

باری در معلوماتی که ما ازعوارض وجود داریم‌فهم اگرچه‌آنها را بمقتضای قواعد ذاتی‌خود میسازد لااقل موادی بدست آورده است که

بنابرین بسیاری ازمباحث را که ضرورت تام ندارد ترك کردیم ، مسائل مهم را هم تا میتوانستیم فشردیم ، در بیان مطلب هم از پیروی تامّ کانت چشم پوشیده‌بصورتی درآوردیم که برای کسانیکه هیچ از آن سابقه ندارند قابل‌فهم‌باشد. اینك ماحصل آن کتاب راخلاصه کرده ختم‌میکنیم وبه بیان اصول مطالب کتابهای دیگر کانت میپردازیم.

مسئلهٔ که از آغاز کتاب نقّادی عقل مطلق نظری طرح شد این بود که علم برای انسان چگونه حاصل میشود و بمعلومات تاچه اندازه میتوان اطمینان داشت وفلسفه تا کجا میتواند محل اعتماد باشد.

جواب این سؤالات داده شد و معلوم گردید که ذهن انسان سه قوه دارد : حسّ و فهم و عقل . و این سه قوّه درمراحل مختلف هر کدام يك اندازه عمل توحیدی دارند . در مرحلهٔ اول حس بوسیلهٔ تأثّرات مختلفی که ازخارج باو میرسد و جدانیاتی پیدا میکند وآنهارا بمنزلهٔ مواد تلقی کرده صورت زمان و مکان بآنها میپوشاند و ازاینراه عوارض و حادثات در ذهن متصوّر میشوند . در مرحلهٔ دوم این‌عوارض را قوهٔ فهم همچون موادّ تلقی میکند وبآنها صورت مقولات را میپوشاند و کلیّت میدهد وعلم تجربی‌رامیسازد . درمرحلهٔ سوم‌این معلومات‌تجربی موادّی میشوند که عقل بآنهاصورت وحدت میپوشاند وصورمعقول را که آخرین‌آمال انسان است جلوه گرمیسازد .

بنابرین‌علوم یعنی‌ریاضیات وطبیعیات محل اعتمادند برای‌اینکه درآن علوم‌ذهن احکامی قبلی‌میکند دربارهٔاشیاءِ برطبق صوری که‌خود او برحسب وجدانیّات حسّی خویش از اشیاء ساخته است و برای ذهن انسان آن احکام درست است و چاره نداریم جز اینکه آنها را حقیقت

که فلسفهٔ طبیعی(۱) را که محل اعتماد میتواند باشد بسازد و تدوین کند اما توجه کرد که امری فوری تر از آن در پیش دارد باین معنی که هرچندبارها خاطر نشان کرده بود که درامور معنوی ومجردات اگر ازراه عقل نظری جزم باثبات آنها میسر نیست جزم بانکار هم نمیتوان کرد بلکه آن امور عقلاً محتمل اند وازراه دیگر یعنی ازراه عقل عملی جزم باثبات آنها هم میسر میشود ولیکن تا وقتیکه این فقره رامحقق نساخته است اذهان مشوب خواهد بود وشایبهٔ سوفسطائی بودن او خواهد رفت ومایهٔ گمراهی خواهد شد پس تحقیق درچگونگی عقل مطلق عملی را مقدم داشت وچند سالی که ازعمرش مانده و قوایش برجا بود مصروف این کارساخت وآنرا بپرداخت وازاینروست که فلسفهٔ طبیعی را که وعده داده بود نتوانست تدوین کند.

اینك میپردازیم بتحقیقات کانت درچگونگی عقل مطلق عملی که مقدمهٔ فلسفهٔ علمی یعنی علم اخلاق وسیاست است .

بخش سوم

تحقیقات کانت در علم اخلاق ونقادی عقل مطلق عملی

درتعیین بنیاد علم اخلاق یعنی حسن عمل پیشینیان رامیتوان بدو دسته منقسم نمود : فیلسوفان وارباب دیانات .

فیلسوفان حسن عمل راازآنرو واجب میشمردند که خوشی و سعادت نوع بشر و افراد انسان یا کمال نفس ایشان بسته بآن است .

---

(۱) Métaphysique de la Nature

باقالبهائی که دارد بآن‌مواد صورتی بدهد بنابرین حکمت طبیعی و حکمت ریاضی یا فلسفهٔ سفلی و فلسفهٔ وسطی موضوع حقیقی دارند. امّا فلسفهٔ اولی بیمایه است چون ازذوات بجز صوری که عقل انتزاع کرده است موضوعی دردست نیست و علمی نمیتوان داشت.

ولیکن چنین نیست که این صور یکسره بیهوده و بیمعنی باشند چه گذشته از اینکه تنظیم کنندهٔ معلومات ماهستند این خاصیت بزرگ را دارند که طرح مسائل میکنند و این صور معقول که در ذهن جلوه گر میشوند وجودشان ممتنع نیست بلکه محتمل است و اگر عقل مطلق نظری ما را بحقیقت آنها نمیرساند اینقدر هست که آنها را پیشنهاد خاطر ما میسازد و برماست که راهی برای رسیدن بآنها بیابیم.

علم را از خدا آغاز کردن شوخ چشمی است امّا وصول بخدا را پایان سیر خود داستن حق است.

پس نقادی اگر علم بحقیقت نیست علم بجهل هست یعنی ما را از جهل مرکب بجهل بسیط میرساند و این خود غنیمت بزرگی است که بفهمیم که نمیفهمیم و بدانیم که بچه چیز میتوانیم معرفت بیابیم.

☆ ☆ ☆

درهرحال چنانکه مکرّر گفتیه ایم نقادی مقدمهٔ فلسفه است و کانت چون آن مقدمه را ترتیب داد معلوم کرد که حدود قوهٔ علمیه و عقلیهٔ انسان چیست وروشن نمود که دست عقل ازشناخت ذوات وحقایق آنها کوتاه است و درآن امور ساختن فلسفهٔ اولی و جزم در آن بوسیلهٔ عقل نظری ممکن نیست ولیکن در امور طبیعت یعنی در عوارض و حادثات میتوان بمدرکات عقل اعتماد نمود. سپس کانت از پی آن شد

انسانرا برعمل نیك برمیانگیزد و ازعمل بد بازمیدارد .

پس باید ازاینجا آغاز کرد که به بینیم خیر و نیك مطلق چیست زیرا هرچه رامردم نیك میخوانندچون درست بنگری نیك مطلق نیست بلکه نیك است با شرط . مثلاً مال نیك است بشرط اینکه آنرا بمصرف خیر برسانی . جاه نیك است بشرط آنکه آزار بکسی نرساند . حتّی فضل وعلم نیك است باین شرط که درمورد صحیح بکاررود و همچنین است همه نیکیهای دیگر که نیك است اگر باحسن نیت وارادهٔ خیر بکاربرده شود وگرنه بد وشرخواهد بود .

پس نیك مطلق بی‌شرط یا بعبارت دیگر مبدأ نیکی حسن نیت و ارادهٔ خیراست .

حسن نیت یا ارادهٔ خیر چیست ؟ آیا دنبال نعمت رفتن است ؟ آیا پیروی از طبیعت است ؟ آیا طالب خوشی خود بودن است ؟ آیا احسان بدیگران است ؟ آیا کسب معرفت است ؟

دراینجا هم چون درست بنگریم می بینیم‌ارادهٔ خیریك کلمه‌است و بس وآن پیروی ازتکلیف است یا عزم بر ادای تکلیف و چون غالباً هوا و هوس یعنی اموری که طبع انسان طالب آنهاست باتکلیف معارضه دارد پس ارادهٔ خیر بسیاری ازاوقات با تمایلات طبع در کشمکش‌میباشد وآن هنگام است که ارادهٔ خیر بدرستی‌نمایان میشود .

تکلیف را چرا باید بجاآورد؟ فقط برای اینکه‌تکلیف است وهیچ دلیل دیگرنباید داشته‌باشد واگر کسی ادای تکلیف را ازبیم کیفر یا بامید پاداش بکند ادای تکلیف نکرده است جلب سود و یا دفع زیان کرده است ونمیتوان گفت ارادهٔ خیر و حسن نیت بکاربرده است .

ارباب دیانات حسن عمل را از آن سبب واجب میدانستند که خداوند انسانرا مکلف بحسن عمل نموده وپس ازین زندگانی از هر کس چیزی باقی است که موافق عمل خود از پروردگار پاداش یا کیفر در مییابد.

کانت متدین بدین مسیحی بود واز کودکی بتعلیمات اخلاقی دین پرورده شده و بوجوب حسن عمل اعتقاد راسخ داشت ولیکن از نقادی درعقل مطلق چنانکه دیدیم باینجا رسید که عقل نظری ازدرك حقیقت ذوات عاجزاست و بنابرین وجود پروردگار ونفس وبقای اورا باستدلال عقلی نه میتوان ادراك کرد ونه میتوان اثبات نمود.

پس چنین بنظر میرسید که هم بنیان علمی اخلاق تباه شده وهم اساس عقلی دیانت ازمیان رفت واین مشکل پیش آمد که موجبات حسن عمل چه خواهد بود وحقانیت دیانت برچه پایه است.

این مشکل را هم کانت بنقادی درعقل مطلق حل نمود امانه عقل نظری بلکه عقل عملی و نتیجهٔ تحقیقات خود را درچند رساله و کتاب ثبت کرد که مهمتر ازهمه یکی رساله ایست که بنام مبانی فلسفهٔ اخلاق (۱) ویکی کتابی بنام نقّادی عقل عملی (۲) و در اینجا هم ما برای اینکه سخن پردراز نشود و برفهم نیز دشوار نگردد ناچار از روش بیان کانت منحرف شده مطالب را بصورتی درمیآوریم که بذهن نزدیك باشد.

☆ ☆ ☆

مراد کانت ازعقل مطلق عملی آن جنبه از عقل است که ارادهٔ

---

(۱) Fondements de la Métaphysique des moeurs

(۲) Critique de la raison pratique

که ادای تکلیف همیشه ملایم طبع اوست .

بنابراین برای اینکه عمل کسی ارزش اخلاقی داشته باشد کافی نیست که آن عمل موافق تکلیف باشد بلکه باید برحسب تکلیف باشد وگرنه ممکن است نیك باشد اما اخلاقی نباشد . مثلاً درستکاری بازرگان نیك هست امّا اگر نظر بمصلحت بازرگانی او باشد اخلاقی نیست بلکه مصلحتی است ، همچنین حفظ وجود موافق تکلیف هست اما ملایم طبع است پس اخلاقی نیست چنانکه بسیار کسان چون از زندگانی بیزار میشوند خودکشی میکنند پس اگر درآنحال ازخودکشی دست بازدارند عملشان اخلاقی است یعنی برحسب تکلیف است . کسیکه ازروی رقّت قلب یابرای ثواب احسان میکندبسیار نیك میکند امّا عملش اخلاقی نیست چون همان کس اگر ازمردم آزار دید ممکن استدلش سخت شودواحسان نکند . هرگاه کسی با وجود گرفتاری بکارهای خود و جفا کاری ابناءِ روزگار برحسب تکلیف احسان کند عملش اخلاقی است .

وازعبارات کانت است که «من خواب میدیدم ومیپنداشتم زندگانی تمتّع است چون بیدارشدم دیدم تکلیف است » .

حاصل اینکه نیکی اخلاقی آنستکه شخص در او به نتیجه ننگرد وغایتی در پیش نداشته باشد و تنها از روی تکلیف بکند و برای اینکه قانون یعنی امر کلی را رعایت کرده باشد .

نظر باینکه تکلیف همانا احترام ورعایت قانون یعنی قاعدهٔ کلی است نخستین قاعدهٔ اخلاقی که خود را بآن مکلف می بینیم اینست : **همواره چنان عمل کن که بتوانی بخواهی که دستور عمل تو برای همه کس وهمه وقت وهمه جا قاعدهٔ کلی باشد .**

تکلیف کدام است ؟ تکلیف عملی است که شخص برای متابعت از قاعدهٔ کلی انجام میدهد. بعبارت دیگر تکلیف احترام قانون است چون قانون است محترم ومقدّس است وچون محترم ومقدّس است باید از آن تبعیت نمود وفرق است میان آنکس که عملی میکند بسبب اینکه قانون است و آنکه عملش با قانون ساز گار است. دومی عملش مشروع است امّا اولی نه تنها کارمشروع کرده بلکه خیر کرده است چون جز ادای تکلیف منظوری نداشته است. ونیز فرق اسب میان آنکس که عملی از روی تمایل طبیعت انجام میدهد و آنکه برای ادای تکلیف و احترام قانون میکند. اولی حظ نفس برده است و دومی ارادهٔ خیر وادای تکلیف کرده است.

در اینجا بعضی از محقّقان بجدّ یا بهزل سر بسر کانت گذاشته گفته‌اند پس شرط ارادهٔ خیر و حسن نیّت اینست که عمل نا گوار باشد و اگر من ازروی عاطفه از یتیم نگاهداری کنم و بنا بر رقّت قلب دست بینوائی را بگیرم ثوابی نکرده‌ام. ولیکن منظور کانت این نیست بلکه عکس اینست و اگر کسی کارخیررا ازروی اکراه بکندهیچ ثوابی نکرده است وهرچه بیشتر کار خیررا ازروی رضا ورغبت بکنند خیرش بیشتر است. مقصود کانت اینست که آنچه انسانرا بکار خیر برمیانگیزد باید نه مصلحت اندیشی ومنفعت جوئی باشد نه عاطفه وهوای نفس زیرا اگر بنابر خلاف این باشد ممکن است مصلحت یاهوای نفس وعاطفه مقتضی عملی شود که با تکلیف منافی است.

پس محرّك باید ادای تکلیف باشد اگر این ادای تکلیف با کفّ نفس مقرون بود البته برای عمل کننده مقام بلندی است امّا خوشا بحال آنکس

افراط مکن ، اگر میخواهی محل اعتماد باشی راستگوو درستکار باش وهمچنین براین قیاس . امّا در احترام قاعدهٔ کلّی و ادای تکلیف عقل امر قطعی غیرمشروط میدهد ووقتیکه میگوید چنان رفتار کن که بخواهی که عملت قاعدهٔ کلی باشد این امر شرطی ندارد ومطلق است خواه مطلوب باشد خواه نباشد خواه مصلحت شخصی تو باشد خواه نباشد اراده ات باید خیر باشد وعمل را باید برحسب تکلیف انجام دهی که آن قاعدهٔ کلی است واگر میل طبیعت یامصلحت شخصی را پیروی کنی ازامرمشروط متابعت کرده‌ای نه ازامرمطلق ، وآن اخلاقی نخواهد بود .

این امرقطعی را چون بصورت حکم عقلی درمیآوریم می‌بینیم از احکام ترکیبی است نه تحلیلی . پس معلوم میشود که در امور اخلاقی یعنی درمسائل عقل عملی هم احکام ترکیبی قبلی یافت میشود پس دران جنبهٔ ازعقل هم میتوان وارد نقّادی شد جز اینکه در نقّادی عقل مطلق نظری دست عقل را جز در امور حسی و تجربی کوتاه یافتیم و عجز اورا مشاهده کردیم ولیکن درعقل مطلق عملی خواهیم دید که این عجزمرتفع میشود ودست عقل بجائی بند هست .

☆ ☆ ☆

گفتیم اوامر عقل در ادای تکلیف غایتی ندارد ولیکن در اینجا منظور از غایت غایتهای نسبی(۱) است مانند تندرستی و محل اعتماد بودن وزندگی را بخوشی گذرانیدن که غایاتی است که هر کس برای خود دارد پس نسبی واضافی است نه کلّی و مطلق . ولیکن نمیشود که غایت مطلق(۲) کلی در کار نباشدچه درآنصورت زندگانی بی‌فلسفه‌میشود.

Fin absolue (۲) - Fins relatives (۱)

مثلاً یکی از دستور های اخلاقی وفای وعده است و این دستور با قاعدهٔ که بدست دادیم سازگار است یعنی میتوان خواست که وفای وعده قاعدهٔ کلی باشد چرا که اگر نباشد و خلف وعده را جایز بدانیم دیگر وعده دادن معنی نخواهد داشت و کسی نمیتواند بوعدهٔ کسی دل ببندد . همچنین یکی ازدستورهای اخلاقی اینست که رد امانت واجب است و این دستور باید قاعدهٔ کلی باشد زیرا اگر رد امانت واجب نباشد وجایزه شمرده شود که امانت را بصاحبش ردنکنند موضوع امانت منتفی میشود وامانت معنی نخواهد داشت . و نیز از دستور های اخلاقی اینست که اگردستت میرسد برای دیگری کاری بکن خلاف این دستور را نمیتوان آرزو کرد که قاعدهٔ کلی باشد زیرا بنیاد زندگانی اجتماعی مردم براینست که از یکدیگر دستگیری کنند و گرنه هیئت اجتماعیه یعنی وجود انسان باقی نمیماند .

ازتحقیقاتی که تا کنون کرده ایم برمیآید که درپیش چشم داشتن قانون و قاعدهٔ کلی و وجوب پیروی از او مربوط بحس و تجربه نیست چون نه مبنی برتمایل طبع است نه برمصلحت شخصی ، پس امری است عقلی وقبلی. عقل مطلق است که بانسان حکم میکند که ارادهٔ خیروحسن نیت داشته باشد وفرمان میدهد که باید بتکلیف عمل کنی وقاعدهٔ کلّی را محترم بداری واین امر که ازجانب عقل عملی صادرمیشود امر قطعی وغیرمشروط ومطلق است.(۱) اوامر دیگری که غالباً انسان ازآنها پیروی میکند امرمشروط است(۲). مثلاً اگرمیخواهی سلامت باشی درشهوات

(۱) Impérat f catégorique اینجا مطلق بآن معنی که در نقادی عقل نظری گفتیم نیست بلکه بمعنی غیر مشروط است . (۲) Impératif hypothétique

فصل هفتم

قوانین مشترك قواعدی هستند کلی که همه مظهر ارادهٔ عقلی همگـان می بـاشند.

حاصل اینکه بعقیدهٔ کانت ارادهٔ هرعاقلی باید قانونی کلی نمایان سازد چنانکه غایات مطلق برهیئت اجتماعیه حاکم شود وبنابرین قاعدهٔ سوم اخلاقی اورا میتوان چنین عنوان کرد که: چنان رفتار کن که از قانون گزاری تو (یعنیازارادات عقلیتو) دستورهائیبرآید که بااستقرار غایات مطلق سازگار باشد.

پس بطورخلاصه اصول کلی اخلاق این شد که نیکی مطلق ارادهٔ خیراست و حسن نیّت بر ادای تکلیف، و آن متابعت از قانون است و رفتاری که بتواند قاعدهٔ کلی باشد درحالی که نفوس انسانی غایت مطلق فرض شود، واین ارادهٔ خیر برادای تکلیف را عقل عملیانسان باو حکم میکند بامرمطلق غیرمشروط که بر حسب تکلیف از آن پیروی کند خواه باطبع یابا مصلحت شخصی اوسازگار باشد خواه نباشد.

* * *

اصول کلّیاخلاقی بدستآمد. اکنون باید مبانیآنرامعلوم کنیم ودراینباب مطلب مهم اینست کهآیا انسانفاعل مختاراست یانه واختیار دارد که بهرچه میخواهد اراده کند یا مجبوراست؟

در این مسئله میان اهل نظر اختلاف بوده است بعضی انسان را بکلی مختاردانسته اندوهیچ قید وبندی برای ارادهٔ او قائل نشده اند ودرنتیجهٔ این رأی انسان کاملاً مسئولاعمالخود میباشدواگر ارادهاش خیرباشد شایستهٔ پاداش است واگر نباشد باید کیفر بهبیند.

بعضیانسانرا یکسره مجبور پنداشتهاند و هیچ اختیاری برای او

آن غایت مطلق را اگر درست بنگریم همانا خود عقل است یعنی آنچه انسانیت انسان باوست پس غایت آخری ومطلق و کلی برای انسان انسانیت اوست واحترام عقل همان احترام انسانیت است که بنحو امر قطعی میگوید باید ادای تکلیف کرد .

بنابرین هریك از موجودات را که بنگری وجودش برای انسان وسیله و طریق رسیدن بغایتی است بجز خود انسان که او خود غایت است. ازاینجا یك قاعدهٔ دوم اخلاقی بدست ما میآید که باین عبارت در میآوریم: چنان رفتار کن که هر انسان را خواه شخص خودت خواه شخص دیگری باشد غایت بپنداری نه طریق وصول بغایت . از این قاعده دستور ـ هـای پیشین هم بخوبی مفهوم و روشن میشود یعنی در هر یک از آنها درست بنگریم می بینیم اگر خلاف کنیم انسان را طریق گرفته ایم نه غـایت .

ازاینجا نتیجه میشود که هر فردی یعنی هر شخصی از نفوس انسانی جنبهٔ انسانیتش یعنی عقلش (عقل غیر مشوب بنفسانیت) وجودی است مستقل ومقصود بالذات وچون حاکم بر اعمال انسان است و حکمش کلی است یعنی قانون است پس مقنّن است و از اینجهت با نفوس دیگر برابر است . پس در امور اخلاقی انسان محکوم عقل خویش است و بس و از خارج هیچ نوع امر و اجباری بر او نیست ولازم نیست باشد . پس حسن نیّت و ارادهٔ انسان برخیر یعنی عقل عملی او مستقل و آزاد است و بنا برقواعدی که بدست دادیم دستور عملش معین است ومیداندچه باید بکند . و از همین روست که موجودات عاقل میتوانند در تحت قوانین مشترك زندگانی کنند وهیچیك محکوم دیگری نباشند زیرا که آن

و ما از امور طبیعت جز عوارض و حادثات چیزی در نمی یابیم چنانکه در نقّادی عقل مطلق نظری بدرستی معلوم شد . امّا همین عقل مطلق چون جنبهٔ نظری را رها کرد و بجنبهٔ عملی گرائید بدون دلیل و برهان ببداهت حکم میکند که انسان یکسره تابع امور طبیعت نیست ودر نفس او غیر از عوارض وحادثات هم چیزی هست و آن چیز همان عقل عملی است که منشأ قانون اخلاقی میشود وعقل نظری اگر چه ازدرك این حقیقت عاجز شد و ازاثبات آن نیز بازماند منکر هم نتوانست بشود چنانکه درمبحث تنازع احکام در بیان تنازع سوم و چهارم(۱) دبدیم که عقل نظری تجویز کرد که ذوات مختار وعوارض موَجب باشند. عقل نظری تجویز کرد ومحتمل دانست امّا عقل عملی درآن باب قاطع است وتردید نمیکند وآنرا اصل موضوع میداند همچنانکه درعلم هندسه بدون دلیل وبرهان بطور اصل موضوع همه کس تصدیق میکند ومسلّم میدارد که میان دو نقطه کوتاه ترین خطها خط مستقیم است .

پس مطلب باینصورت درمیآید که درانسان طبعی است(۲) وعقلی. ازجهت طبع مربوط بعالم طبیعت است و اعمالی که از آن ناشی میشود زمانی است وعوارض و حادثات است(۳) و تابع قاعده ترتّب معلول برعلّت میباشد وخواهی نخواهی مجری میشود و اگر انسان همین یك جنبه را داشت اراده واعمالش همه موَجب بودند واختیاری در کار نداشت ولیکن ازجهت عقل انسان مربوط بعالم معقولات(٤) است وآن عالم زمانی نیست

(۱) رجوع کنید بصفحهٔ ۲۵۷ و ۲۵٦ همین کتاب (۲) از استعمال لفظ نفس خودداری میکنیم چون در نزد ما بمعانی مختلف بکار برده شده ومایهٔ تشویش ذهن است .
(۳) Phénomènes - (٤) Noumènes

قائل نشده اند وجمیع اعمالش راموَجب دانسته‌اند بنابراینکه جمیع اموررا مقدّر بتقدیر الٓهی میدانند یا اگر بزبان دیانتی سخن نمیگویند نظر بوجوب ترتّب معلول برعلت دارند که هیچ چیز بی علت نمیشود و علّت که موجود شد معلول حتماً موجود میگردد واعمال انسان و ارادهٔ او نیز ازاین قاعده بیرون نیست . پس هر ارادهٔ که انسان میکند موجبی دارد و دراینصورت چگونه میتوان گفت انسان فاعل مختاراست؟ و نتیجه این میشود که انسان مسئولیتی دراعمال خود ندارد .

بعضی‌هم حدّ وسط میان این دو عقیده را دارند و انسانرا نه بکلی مجبورو نه یکسره مختارمیدانند .

عقیدهٔ کانت اینست که انسان مختاراست و حاصل تحقیقاتش که بسیار پیچیده و معقّد و مفصّل است اینست که این مطلب باستدلال و برهان حاجت ندارد واصلاً برهان بر نمیدارد واز مسائلی است که عقل نظری درآن عاجزاست امّا فطرت بر آن حکم میکند و هر کس درست تأمل نماید درمییابد که مکلف است وبرادای تکلیف توانامیباشد واگر توانا نبود خود را مکلف نمیدید ومجبوریت خویش را درمی یافت زیرا بسا میشود که انسان پیروی ازامرعقل‌میکند باآنکه باتمایل طبع‌منافی است پس اگر مختارنبود نمیتوانست ازآن پیروی کند .

این مسئله چنانکه گفتیم‌دلیل وبرهان‌ندارد و نمیخواهد امابیانش باین وجه است که البته امورطبیعت تابع قوانین حتمی است و قاعدهٔ ترتّب معلول بر علّت بطور وجوب درآنها جاری است . سنگی که از بلندی رها شود بمقتضای قوهٔ ثقل مجبوراست که فرود آید و اگر مانع نداشته باشد نمیتواند نیاید اما این وجوب در عوارض و حادثات است

خود را منظور داشته است. ولیکن هنگامی که طبع فرمان عقل رامیبرد وازشخصیّت صرف نظر کرده عمل خود را با قاعدهٔ کلّی منطبق میسازد مأموریت و مختاریت یکی میشود و امر و آمر ومأمور در وجود انسان اتحاد می یابد. ومنشاء حس تکلیف چنانکه گفتیم احترامی است که شخص نسبت بوجود انسان دارد و درمی یابد که اوبا دیگران برابر است و دیگران هم از نوع او هستند وهر کس این حس‌را ندارد انسان‌نیست و معنی انسانیت را نفهمیده است و در نیافته است که اگر همه تابع حکم کلّی یعنی دستور عقل عملی که ارادهٔ خیر بر ادای تکلیف است بشوند همه محکوم حکم خود یعنی آزاد خواهند بود و غایات مطلق استقرار خواهد یافت وهیئت اجتماعیه مدینهٔ فاضله خواهد شد.

بیان دیگر از همین مطلب اینست که چون بشریت وانسانیت را درنظرمیگیریم می بینیم حقیقت انسانیت عقل است و طبیعت بشریت عارضهٔ اوست. انسانیت ازمعقولات‌است وبشریت ازمحسوسات، وهمه کس این دو جنبه را دارد و ذو وجهین است و این دو وجهه با هم منافات ندارند یعنی میتوانند سازگارشوند. طبیعت جنبهٔ ماشینی‌است عقل‌جنبهٔ حیاتی واین دو نظرگاه انسان موارد ظهورش بسیاراست گاهی جسم‌است وروح، گاهی محسوس است و معقول، گاهی نظر است وعمل، گاهی علم است وادب، گاهی هندسه است وصنعت، یکی موجب است ویکی مختار. امور ایجابی را عقل نظری درمی یابد ومینماید که جریان‌امور چگونه است، اموراختیاری را عقل عملی‌درك میکند ونشان میدهد که جریان امورچگونه باید باشد واین ادراك استدلالی نیست وجدانی‌است امّا نه وجدانی حسّی بلکه وجدانی عقلی یعنی عقل آنرا بیواسطهٔ نظر

و برتر از عوارض و حادثات است و عقل یکسره مستقل و آزاد و مختار است. قانون و قاعده دارد امّا قانون او ناشی ازخود او ودرواقع مخلوق اوست دیگری بر او قانونی تحمیل نمیکند و اگر طبع قرین او نبود و تنها بود جمیع اعمالش با قانونش منطبق میبود ولیکن چون در وجود انسان عقل با طبع همراه است باید قانون خود را برای طبع بصورت امر و فرمان در آورد همان امری که گفتیم مطلق و غیر مشروط است و انسان در مقابل این امر که قانون اخلاقی است و مشعر بر لزوم ادای تکلیف و پیروی از قاعده کلی است خاضع است و او را محترم میدارد و اطاعتش نسبت باو ازاینروست واختیاری است نه اجباری. امر اخلاقی اینست که باید بکنی اگرچه میتوانی نکنی و «باید بکنی» غیر از اینست که «مجبوری بکنی». مطیع فرمان هستی امّا مطیع فرمان خودی نه فرمان غیر یا موجبات خارجی، وقدرت داری که اطاعت نکنی چنانکه بسیار اتفاق میافتد که نمیکنی وهمین فقره شاهد است براینکه انسان اراده دارد(۱) و همین توانائی انسان بر پیروی اوامر عقل مختار بودن اوست و آنوقت که اطاعت امر عقل نمیکند آزادی خود را ازدست داده ومقهور طبع یعنی عوارض و حادثات شده وخود را گرفتار موجبات خارجی ساخته و بقول معروف نفس پروری کرده و شخصیّت انفرادی

(۱) اروپائیان اختیار و اضطرار را به Volonté منتسب میکنند که ما اراده میگوئیم ووقتیکه میخواهند بگویند آیا اعمال انسان اختیاری است یا موجب است میگویند آیا ارادهٔ انسان آزاد است یا مجبور است ولیکن ما نمیتوانیم این قسم تعبیر کنیم زیرا ما اراده را ناشی ازقدرت واختیار میدانیم و اگر بخواهیم بتعبیر اروپائی نزدیك شویم باید بگوئیم آیا انسان اراده دارد یا ندارد وچون مطلب را باین عبارت درآوردیم درستی گفتهٔ کانت روشن میشود که میگوید اراده داشتن انسان برهان لازم ندارد.

ظاهری و باطنی وصوری ومعنوی بوده باشد.

خیر کل تام چیست؟ یقین است که خوشی باعاری بودن ازفضیلت میسّر نیست امّا بتجربه دریافته ایم که در این دنیا خوشی ملازم بافضیلت هم نیست. همچنین میدانیم که خوشی مایهٔ تخلق بفضایل بالضروره نمیشود پس نه خوشی مایهٔ فضیلت است نه فضیلت مایهٔ خوشی است و این هر دو باید باهم ترکیب شود وچون فضیلت تام یعنی عصمت(۱) با خوشی تام جمع گردد خیر کل تام که غایت آخری و کمال مطلوب هر طالبی است دست میدهد واگرعقل نظری از اثبات این مطلب عاجزاست عقل عملی بیقین بر آن حکم میکند.

پیش از این معلوم کردیم که انسان اراده دارد یعنی مختار است که برعمل نیك اراده بکند یانکند و آنچه در انسان دارای این اراده است یعنی باصطلاح حکما نفس انسان (روح) مربوط بعالم معقولات است و از اینروست که آزاد ومختار است. اکنون دریافتیم که این نفس خود را مکلف بطلب کمال یعنی خیر کل تام می یابد وآن در زندگانی دنیا میسّر نیست چون دراین دنیا عقل پابند طبع است و نه بعصمت دست مییابد نه سعادت مطلق نصیب او میشود. پس میتوانیم معتقد شویم که نفس انسان پس ازمرگ باقی است تا بتواند در وصول بکمال سیر کند و تباینی که میان عقل وطبع او هست مرتفع شود و بخیر کل تام که همهٔ جهانیان خواهانش هستند و بسوی اومیروند برسد.

این است جواب سؤال سوم و آنچه می توانیم امیدوار باشیم. بعبارت دیگر آنچه ما بواسطهٔ او ببقای نفس حکم میکنیم خواهان کمال

---

(۱) Sainteté .

درمی‌یابد . اینکه عقل جنبهٔ عملی دارد ومارا بقانون کلی مقیّد میسازد در می‌یابیم اما چرا چنین است نمیدانیم به مختار بودن نفس پی‌میبریم و یقین میکنیم امّا برهانش را نمیدانیم چنانکه بوجود خود نفس وعقل نیز بهمین نحو پی میبریم .

☆ ☆ ☆

برای هر کس متنبه و هوشیار باشد ودر کاردنیا وحال خود بنگرد سه سؤال پیش میآید : یکی اینکه چه میتوانم بدانم . دوم اینکه چه باید بکنم . سوم اینکه چه‌امید وانتظاری میتوانم داشته باشم .

جواب سؤال اول از نقّادی عقل نظری معلوم شد و جواب سؤال دوم از نقّادی عقل عملی بدست آمد اینك جواب سؤال سوم را هم از راه سؤال دوم درخواهیم یافت .

از نقّادی عقل عملی دانستیم عقل بانسان امر میکند که در ادای تکلیف حسن نیت داشته باشد وفضیلت[۱] همین است واین امر مطلق است و بی‌شرط یعنی برای ادای تکلیف لازم نیست غایتی در نظر گرفته شود و ملاحظه نباید کرد که عمل بفضیلت مایهٔ خوشی هست یا نیست ولیکن چیزی هم نیافتیم که ما را منع کند از اینکه با رعایت قانون اخلاقی خوشی وسعادت[۲] خود را بخواهیم بلکه عقل حکم میکند که هر کس بفضیلت عمل میکند وادای تکلیف مینماید ودرین باب حسن نیت دارد شایستهٔ خوش وسعید بودن است واستحقاق آنرا دارد .

ونیز می بینیم بآسانی میتوان یقین کرد که هر کس حق دارد خیر کل وخیر تام[۳] را خواهان باشد یعنی امری که جامع همه خوشیهای

(۱) Vertu - (۲) Bonheur - (۳) Souverain bien

و در جواب گروه اول میگوئیم سخن کانت اینست که عقل دو قوه دارد یکی آنکه جزئیاتی را که بحس و تجربه بادراك انسان درآمده درتحت کلیات در میآورد و از آنها مفهومات میسازد و آن مفهومات را بصورت موضوع و محمول در آورده محمولات را بر موضوعات بار کرده در تجربیّات خود حکم میکند وقیاسات برهانی ترتیب میدهد و این قوه را عقل نظری مینامند و این قوهٔ نظری جز درعوارض و حادثات حکمی نمیتواند بکند و ذوات و معقولات حقیقی را فقط میتواند فرض کند و محتمل بداند و دستش بادراك و اثبات آنها نمیرسد زیــرا آنچه ادراك میشود بوسیلهٔ حواس است و آنها عوارض ذواتند نه خود ذوات، وعقل نظری هر برهانی اقامه میکند چه قیاس باشد چه استقراء وخواه برهان انّی باشدخواه لمّی، درمفهومات ومعقولاتی است که منشاء ومبدأ آنها حس است و حس تنها بعوارض تعلق میگیرد و ذوات را در نمی یابد و عقل نظری هروقت بذوات میپردازد خواه ذوات مادی باشندخواه مجرّد دستش تهی است و بنابرین احکام و قیاسات و براهینش لفاظی و خیال بافی است و ادراك حقیقی نیست وغلط و متناقض در میآید و ازاین سبب است که نظرها درآن احکام مختلف میشود گروهی می پذیرند وجماعتی انکار میکنند، و بنابرین فلسفهٔ اولی درآن قسمت که راجع بذوات است چه مادی وچه مجرد استوار نیست و علمیّت ندارد وفقط درعوارض و حادثات می‌توان فلسفهٔ علمی ساخت که در آنها عالِم ومعلوم متحدند وادراك حقیقت دارد اعم از اینکه با واقع نفس الامر مطابق باشد یانباشد و این فلسفهٔ علمی همان است که کانت گمان کرده بود بنقّادی عقل نظری راهش را بدست‌آورده است و در پی تدوین‌آن بود ومجالش رانیافت .

بودن ماست که با وجود تخته بند تن بودن میسّر نیست و این عقیده برای ما باستدلال دست نمیدهد بلکه باید آنرا از اصول موضوعه بدانیم .

وصول بکمال یعنی خیر کل تام وسازگار شدن قانون اخلاقی با جریان امور عالم از عهدهٔ خود نفس انسان که خواهان این مقام است ساخته نیست وچاره نداریم جز اینکه بگوئیم کار وجودی است که خود دارای کمال مطلق باشد ووجود عالم وجریان امور اووالزام قانون اخلاقی و سازگارشدن او باجریان امورو عمل برمقتضای اختیار و آزادی همه برحسب مشیّت اوست یعنی ذات باری و پروردگارعالم است .

* * *

پس کانت درامور اخلاقی هم مانندامورعلمی بشیوهٔ کپرنیک بعکس حکمای دیگر عمل کرد باین معنی که پیشینیان از اثبات ذات باری و بقای نفس نتیجه میگرفتند که انسان مکلف بتکالیف اخلاقی است ولیکن او مکلف بودن انسانرا بتکلیف اخلاقی یقین دانست سپس بقای نفس و یقین بوجود پروردگاررا از آن نتیجه گرفت و چون باین نتیجه رسیدیم میتوانیم بگوئیم امر مطلق عقل بر مکلف بودن انسان بحسن نیت و ارادهٔ خیر حکم خداست که بردل ما وارد میشود .

کسانیکه دراحوال و گفتار کانت دقّت تام نکرده اند از بیانات او بشگفت آمده بعضی گمان برده اند گفته های او متناقض است چون در آغاز سخن گفت عقل را نه بادراك نفس و ذات باری دسترسی هست نه باثبات آن و درانجام سخن این هردو امررا اثبات نمود . و بعضی هم شاید بگویند اثبات بقای نفس وذات باری را کانت بملاحظات دنیوی وازترس مردم کرده است . ولیکن حق اینست که هیچیك از این دو وجه نیست

آنها ویقین بوجودشان را تنها بقوهٔ ایمان ممکن میشمارد که آنهم خود یك جنبه‌ازعقل است و نباید شبهه برود که کانت عقل نظری وعلم‌راحقیر شمرده است بلکه از گفته هایش پیداست که همواره روی دلش‌بسوی‌علم بوده وتاآخر عمر برای تدوین‌فلسفهٔ علمی کارمیکرده است فقط چنانکه بارها تصریح شده حدود عقل نظری را تشخیص نموده ومعتقد شده است که ادراك ذوات ببرون ازآن حدود است .

امّا گروهی که احتمال بدهند که کانت تقیه و ظاهر سازی کرده است بیاد نمیآورند که اوهشتاد سال تمام مطابق عقایدی که اظهار نموده زندگی کرده وعملی ازاو دیده نشده‌است که بانظریات اخلاقی‌اومباینت داشته باشد و درعقاید دینی هم تقیه نکرده سهل است بر خلاف عقاید قشریان سخن گفته است ، چنانکه یك مدت او را ازتحقیق درامور دینی ممنوع کردند پس از آنهم بمجرّد اینکه زبانش آزاد شد دنبالهٔ همان تحقیقات را گرفت واز گفتگوی‌عامّه بیمی بخود راه نداد بنابراین‌دلیلی نداریم براینکه درایمان‌او بذات‌بروردگار وبقای نفس وفاعل‌مختاربودن انسان چنانکه درتصنیفهای اخلاقی ودینی او دیده میشود تشکیك کنیم بلکه از گفته ها ونوشته ها ورفتاراو یقین حاصل میشود که در حقیقت ملکهٔ اخلاقی داشته وبقول خود اوامر مطلق غیر مشروط عقل را برلزوم حسن نیّت درادای تکلیف‌بگوش‌هوش میشنیده وبردیدهٔ دل اوعیان‌بوده است که این امرحکم خداوند است .

درهمه این گفتگوهاچیزی که محل تأمل است اینست که‌آیاآن آواز راهمه گوشی میشنودوآن امر عیانرا همه چشمی می‌بیندیافطرتی مانند فطرت کانت ویا تربیتی مانندآنکه اواز کودکی دریافته‌لازم‌است

قوهٔ دیگر عقل آنست که انسان بواسطه او اموری را بوجدان غیر حسّی ادراك میکند و آنها ذواتند نه عوارض، مثل ادراك نفس خود و ادراك مختار بودن نفس در اعمال خویش که منتهی باعتقاد ببقای نفس و وجود ذات پروردگار میشود و این قوّه را عقل عملی مینامد در مقابل عقل نظری، بنابراینکه عقل بوسیلهٔ این قوّه انسان را بر عمل نیك برمیانگیزد امّا نه باعمال نظر و ترتیب برهان قیاس و استقراء و پی بردن از معلول بعلت یا از علت بمعلول ، بلکه احکامش بیواسطه است امّا یقینی است و حتّی یقینی تر از احکامی است که بقوهٔ نظری میکند و این قوه یعنی عقل عملی برتر و شریفتر از عقل نظری است زیرا عقل نظری آنچه میکند راجع بظواهر و عوارض یا مصلحت اندیشی دنیوی است و دربارهٔ حقایق و ذوات و معقولات واقعی چنانکه گفتیم جز حدس و احتمال کاری از او ساخته نیست بلکه غالباً در ذهن و سوسه میکند و شك میآورد امّا عقل عملی متوجه حقایق است و حسن نیت و ارادهٔ خیر را بانسان میدهد و بنیاد عقاید دینی و اخلاقی را استوار میسازد و منشأ ایمان است نه تشکیك.

بعبارت دیگر عقل با آنکه امر واحد است دو جنبه دارد یکی جنبهٔ استدلال یکی قوهٔ ایمان. جنبهٔ استدلالش در عوارض که مربوط بمحسوسات و تجربیات و اموری است که تحت مقولات درمیآیند کار میکند و علم را میسازد ، و قوهٔ ایمانش در حقایق مربوط بامور فوق حس کار میکند و دین را صورت میدهد و کانت خود تصریح کرده است که « من مجبور شدم علم را کنار بگذارم تا برای ایمان جا باز کنم » .

پس در گفته های کانت تناقضی نیست و تفاوت نظر او با پیشینیان اینست که او قوهٔ استدلال را در حقایق فوق حسّی کارگر نمیداند و ادراك

فلسفهٔ اخلاق چندین رساله و کتاب نوشته و تکالیف را منقسم بدو قسم کرده است. یکی تکالیف قانونی یعنی آنچه بموجب قوانین موضوع بر مردم الزام میشود و نقض آنها سبب بازخواست دادگاهها و دیوانخانه‌ها میگردد. دوم تکالیف فضیلتی که الزامش درونی است و محاکمه اش با نفس انسان است.

در تکلیف قانونی نظر بعدل و داد است و اصلی که بر آن حکمفرماست اینست که «داد هر عملی است که بنیادش بر این باشد که آزادی هر کس با آزادی همه کسان سازگار بوده باشد» و بنابرین حکم کلی در این باب اینست: چنان عمل کن که آزادی تو بر طبق یك قاعدهٔ کلی با آزادی همهٔ مردم سازگار شود.

برای حفظ این اصل باید هیئت جامعه آزادی هر کس را که مزاحم آزادی دیگران است محدود سازد.

سپس کانت در هر یك از این دو قسم تکلیف بشرح و بسط پرداخته شرایط قوانین موضوعه را که بنیان امنیت وعدل و داد است معیّن میکند واصول حقوق را از حقوق خصوصی وعمومی وحتّی حقوق بین‌الملل و لزوم استقرار صلح عمومی دائمی و موجبات آن و استقلال ملل و تشکیل جامعهٔ ملل و عدم مداخلهٔ دولتها در کار یکدیگر مشخص مینماید. آنگاه بتکالیف فضیلتی پرداخته غایت علم اخلاق را برای هر کس که کمال نفس خود و خوشی دیگران است معلوم و اصول و شرایطی را که برای این دو مقصود باید رعایت کرد معین مینماید و چگونگی تربیت کودکان وجوانان را بیان میکند و در فلسفهٔ تاریخ و مبحث نژادهای نوع بشر و موجبات ترقّی انسان وارد میشود و شرح این جمله از گنجایش

تا این نور ایمان بدل بتابد. درهرحال یکی از عبارات کانت اینست که : «چون مردیرامی‌بینم که استواری منش او برتر ازمن است هرچندعامی و در مقام پست باشد نفسم خواهی نخواهی پیش او خاضع میشود »(۱) و نیزازعبارات‌دیگرش که‌مربوط‌باین‌مبحث‌است‌وجلب‌توجه‌صاحبنظران را نموده اینست که عیناً ترجمه میکنیم میگوید :

« ای تکلیف ، ای نام بلند بزرك ، خوش آیند ودلربا نیستی امّاز مردم طلب اطاعت میکنی و هرچند ارادهٔ کسانرا بجنبش میآوری نفس را بچیزیکه کراهت یابیم بیاورد نمیترسانی ولیکن فقط قانونی وضع میکنی که بخودی خوددرنفس‌راه می‌یابدواگرهم اطاعتش نکنیم‌خواهی نخواهی احترامش میکنیم وهمهٔ تمایلات با آنکه درنهانی بخلافش‌رفتار میکنند درپیشگاه اوسا کتنند. ای تکلیف ، اصلی که شایستهٔ تست و ازآن برخاستهٔ کدام است ؟ ریشهٔ نژاد ارجمند تورا کجا باید یافت که او با کمال مناعت از خویشاوندی با تمایلات‌یکسره گریزان است وارزش حقیقی که مردم بتوانند بخود بدهند شرط واجبش ازهمان اصل وریشه برمیآید. انسان ازآنجهت که جزئی ازعالم محسوس است همانا بواسطهٔ آن اصل از خود برتر میرود و آن اصل او را مربوط بساموری میکند که تنها عقل میتواند آنرا ادراك نماید. آن اصل همانا شخصیت انسان یعنی مختاربودن واستقلال‌نفس اودرمقابل‌دستگاه طبیعت‌میباشد.»

☆ ☆ ☆

کانت فلسفهٔ علوم طبیعی را مجال نکرده است تدوین کند امّادر

---

(۱) درعوض فنتنل میگفت من چون درمقابل بزرگان واقع میشوم پشتم خم میشود اما نفسم خاضع نمیگردد.

فهرست کسانی که نامشان در این کتاب آمده است

آدم
آدم اسمیت
آنسلم
ابوعلی سینا
ابیقور
ابیقوریان
ارسطو
ارنو (انتوان)
اسپینوزا
اسنورت (دیوگلد)
افلاطون
اگوستین
برکلی
بسوئه
بطلمیوس
بل (پیر)
بنتم
بیکن (فرنسیس)
پاسکال
دالامبر
دکارت
دیدرو
ذیمقراطیس
رواقیان
روسو
رید (طامس)
سقراط
شارل دوازدهم
عیسی
فردریک دوم
فردریک گیلیوم دوم
فرفوریوس
فنلن
فونتنل
کاترین دوم
کارتزین،
کانت
کپرنیک
کپلر
کندیاک
گاساندی
گالیله
لابرویر
لاپلاس
لارشفوکو
لاک
لامتری
لایبنیتس
لوئی چهاردهم
مالبرانش

سیر حکمت در اروپا

کتاب ما بیرون است ازآنرو که مادرین مختصر فقط میتوانیم سر رشتهٔ اجمالی ازاصول فلسفهٔ هریك ازحکمای بزرگ بدست خوانندگان بدهیم وسیر حکمت را بطور کلّی بنمائیم ودرهمین بیان بسیار موجز که ازاصول فلسفهٔ کانت نموده ایم بیم آنست که سخن را دراز کشیده باشیم وبهمین سبب کلام را اینجا بپایان میرسانیم وازبیان موشکافیهای کانت درباب قوهٔ تمیّز زشت وزیبا یعنی ذوق که آنرا قوهٔسوم نفس انسان وواسطهٔمیان عقل نظری و عقل عملی شمرده و زیبائی را مظهر عالم معقول در عالم محسوس قلمداد کرده است خود داری میکنیم وهمچنین از تحقیقات او درباب دیانت درحدود عقل ولزوم پیراستن دین مسیحی ازعوارضی که با عقل سازگاری ندارد تن میزنیم تاخوانندگان فرسوده نشوند واستقصای مطالب مایهٔ آزردگی خاطرشان نگردد.

کسانیکه درهمین مختصر بدقت نظر کنند پایهٔ بلند کانت را در علم وفلسفه که اززمان باستان تاکنون پنج شش تن بیشتر نظیر او دیده نشده درمییابند وبرای فهم فلسفهٔ جدید وسیر حکمت در سدهٔ نوزدهم و بیستم آماده میشوند.

فهرست کتابهائی که نام آنها در این کتاب آمده است

فهرست اصطلاحات علمی و حکمتی از زبان فرانسه که در این کتاب آمده و برای آنها معادلهائی از فارسی یا عربی یافته یا ساخته شده است

معانی غیر اصطلاحی یا اصطلاحی غیر حکمتی را متعرض نمیشویم که از موضوع گفتگوی این کتاب بیرون است

Absolu	مطلق، کامل، تام
Abstracion	انتزاع، تجرید
Action	فعل (مقابل انفعال)
Affirmatif	موجب (مقابل سلبی)
Analogie	قیاس (حکم بر چیزی برحسب مشابهت با چیز دیگر)
Analytique	انالوطیقا، تحلیل، تحلیلی
Anthropomorphisme	قیاس بحال یا بکار بشر
Anticipation de la perception	جنبهٔ قبلی ادراك
Antinomie	تنازع احکام
Antithèse	ضاد، تقابل، نقیض قضیه
Antitypic	مایهٔ عدم تداخل، مادهٔ نخستین
Aperception	ادراك آشکار (باصطلاح لایبنیتس)
Apodictique	واجب، ضروری
Appétit	شهوت، اشتها
Appétition	شوق
Archéologie	باستان شناسی
Aristocratie	حکومت خواص
Art	فن، علم، صنعت
Assertorique	تحقیقی
Association d' idées	تداعی معانی

نامهای اماکنی که در این کتاب آمده است

آتن
آسیای صغیر
آلمان
امستردام
اروپا
اسپانیا
اسکاتلند
اسلامی (کشورهای)
اطریش
انگلستان و انگلیس
ایران
ایطالیا
بردو
برلن
پاریس
پرتغال
پروس
پورروایال
روس وروسیه
روم
ژنو
سوئد
سویس
عثمانی (دولت)
فرانسه
فرنه
کمبریج
کنیگسبرک
لاهه
لایپسیك
لندن
مشرق زمین
هانور
هلاند
هندوستان
یونان

فهرست اصطلاحات علمی و حکمتی از زبان فرانسه که در این کتاب آمده و برای آنها معادلهائی از فارسی یا عربی یافته یا ساخته شده است

معانی غیر اصطلاحی یا اصطلاحی غیر حکمتی را متعرض نمیشویم که از موضوع گفتگوی این کتاب بیرون است

Absolu	مطلق، کامل، تام
Abstracion	انتزاع، تجرید
Action	فعل (مقابل انفعال)
Affirmatif	موجَب (مقابل سلبی)
Analogie	قیاس (حکم بر چیزی برحسب مشابهت با چیز دیگر)
Analytique	انالوطیقا، تحلیل، تحلیلی
Anthropomorphisme	قیاس بحال یا بکار بشر
Anticipation de la perception	جنبهٔ قبلی ادراك
Antinomie	تنازع احکام
Antithèse	تضاد، تقابل، نقیض قضیه
Antitypie	مایهٔ عدم تداخل، مادهٔ نخستین
Aperception	ادراك آشکار (باصطلاح لایبنیتس)
Apodictique	واجب، ضروری
Appétit	شهوت، اشتها
Appétition	شوق
Archéologie	باستان شناسی
Aristocratie	حکومت خواص
Art	فن، علم، صنعت
Assertorique	تحقیقی
Association d' idées	تداعی معانی

نامهای اماکنی که در این کتاب آمده است

Connaissance	شناخت، معرفت، علم، شناسائی، معلوم
Connaissance à priori	علم یا معلوم قبلی
Connaissance à postériori	علم یامعلوم بعدی
Conscience	وجدان، ادراك، شعور، استشعار
Conscient	مستشعر، مقرون بشعور
Contiguité	مجاورت
Contingence	امکان (مقابل وجوب)
Contingent	ممکن (مقابل واجب)
Continuité	پیوستگی، اتصال
Contradiction	تناقض
Contradiction (principe)	اصل امتناع تناقض
Copie	رونوشت
Corporelle	جسمانی
Cosmologie	جهان شناسی
Cosmologique (preuve)	برهان جهانی
Cosinos	جهان، عالم
Criticisme	فلسفهٔ نقدی
Critique	نقد، انتقاد، نقادی
Déiste	خدائی، خدا پرست (مقابل عیسائی و عیسی پرست باصطلاح مشرعین مسیحی)
Désir	میل، خواهش
Démonstration à priori	برهان لمی
Démonstration à postériori	برهان انی
Despotisme	حکومت دلخواهانه، حکومت خودسرانه
Déterminisme	وجوب ترتب معلول برعلت
Dialectique	جدل، مناظره، مباحثه
Discernement	تشخیص، تمیز
Discontinuité	ناپیوستگی، انفصال
Disjonctif	منفصل
Divérsité	این نه آنی، غیریت، تشتت
Dogmatisme	فلسفهٔ جزمی

Atome	جزء لایتجزی
Attribut	محمول، مسند، صفت
Axiomes	اصول متعارفه، علوم متعارفه
Bien	خیر، نیکی
Bien (souverain)	خیرتام، خیر کل
Bonheur	خوشی، سعادت
Calcul des probabilités	محاسبهٔ احتمالات
Calcul des fluxions	محاسبهٔ امور تدریجی الحصول (باصطلاح نیوتن)
Calcul différentiel et intégral	محاسبهٔ فاضله و جامعه
Calcul infinitésimal	محاسبهٔ مقادیر بی نهایت خرد (این محاسبه و دو محاسبهٔ قبل هر سه وجوه مختلف از یك عمل میباشند)
Caractéristique universelle	زبان عمومی، دال کلی
Catégories	قاطیغوریاس، مقالات
Catégorique	حملی، قطعی، مطلق
Causalité	علیت
Cause	علت
Cause déterminante	علت موجبه
Cause immanente	علت درونی، علت لازم
Cause occasionnelle	علت عرضی، علت سببی
Cause transitive	علت متعدی
Charité	رحمت، محبت، رأفت
Cœxistence	همبودن، مقارنه
Communauté	مشارکت، یکسانی
Comparaison	سنجش، مقایسه، تشبیه
Composition	ترکیب
Concept	مفهوم
Concepts de la raison pure	صور معقول
Condition	شرط، علت
Conditionné	مشروط، معلول

Impénétrabilité	امتناع تداخل، عدم تداخل
Impératif catégorique	امر مطلق، امر قطعی
Impératif hypothétique	امر مشروط
Impossibilité	عدم امکان، امتناع
Impression	تاثیر، حس
Inconscient	غیر مستشعر، غیر مقرون بشعور
Individuel	شخصی، فردی
Inhérence	چسبید گی، عرضیت
Intuition	اشراق، ادراك، وجدان، شهود، علم‌حضوری، حدس، الهام
Joie	شادی
Jugement	قضیه، حکم
Liberté	اختیار، آزادی
Liberté d'indifférence	ارادهٔ جزافیه، آزادی مطلق
Libre penseur	آزاد فکر
Limitatif	حصری، تحدیدی، تضییقی
Limitation	تحدید، حصر
Logique	منطق، منطقی
Logistique	منطق ریاضی
Mal	بدی، شر
Matériel	مادی، جسمانی
Matière	ماده
Matière première	هیولای اولی، ماده نخستین
Mécanique	علم بقواعد حرکات وقوای محرکه، علم حیل، ماشینی
Mécanisme	دستگاه ماشینی
Mémoire	حافظه، یاد
Métaphysique	فلسفهٔ اولی، بعدالطبیعه، فلسفه، فلسفی
Mode	جهت یاماده(درقضیه)، حالت یاعوارض جوهر (باصطلاح اسپینوزا)
Monade	جوهرفرد، جوهر، واحد
Monadologie	معرفت جوهرفرد
Monarchie	حکومت پادشاهی

Dogmatiste	فیلسوف جزمی، جازم
Douleur	الم، ناخوشی، درد
Dynamisme	نیروئی، نیروکاری، اصالت نیرو
Effet	معلول، اثر، نتیجه
Emission de la lumière (théorie)	فرض فیضان نور
Empirisme	تجربه‌حسی، مسلك تجربی، اصالت تجربه
Empiriste	از اصحاب تجربه
Entendement	فهم، عقل
Espace	مکان، بعد، فضا
Esthétique	شناخت زشت وزیبا، شناخت قوهٔ حس (باصطلاح کانت)
Esthetique transcendantale	شناخت برترین حس
Etendue	بعد
Ether	اثیر
Etre	هستی، وجود
Existence	هستی، وجود
Expérience	تجربه، آزمایش
Faculté représentative	قوهٔ مصوره
Fatalité	جبر، قضا
Fin	غایت، کران، نهایت، انجام، پایان
Force	نیرو، قوه
Forme	صورت
Harmonie préétablie	همسازی پیشین
Hypothétique	شرطی، مشروط، فرضی
Idéalisme	اصالت تصور
Idée	تصور، صورت، مفهوم، معنی، علم
Idée adéquate	علم منطبق، علم تمام
Idée inadéquate	علم غیرمنطبق، علم ناتمام
Idée innée	مفهوم فطری، معلوم فطری
Identité	اینهمانی، مساوات
Immanent	درونی

Point métaphysique	نقطهٔ فلسفی
Point substantiel	نقطهٔ جوهری
Possibilité	امکان (مقابل امتناع)
Principe	اصل، قاعده، دستور
Problématique	احتمالی
Psychologie	روان‌شناسی، معرفت نفس، خودشناسی
Puissance	قدرت، قوه (مقابل فعل)
Qualité	کیفیت، چونی، صفت
Quantité	کمیت، چندی
Raison	عقل، دلیل، علت
Rationalisme	مذهب اصالت عقل (مقابل اصالت تجربه)
Rationaliste	از اصحاب عقل
Rationnel	عقلی
Réalité	حقیقت، تحقق، ایجاب
Réciprocité	تقابل
Relation	نسبت، اضافه
Renaissance	تجدید حیات علمی و ادبی
République	جمهوری، دولت
Ressemblance	مشابهت
Rétention	نگاهداری، حفظ
Sainteté	عصمت
Schème	تصویر
Sceptique	شکاك، سوفسطائی، منکر
Science	علم
Scolastique	شیوهٔ مدرسهٔ، اسکولاستیك
Sensation	حس، احساس، تاثر
Sensibilité	حس، حساسیت
Sensualiste	از اصحاب حس
Singulier	مفرد، مخصوص
Solidité	جمود، استحکام، جرم
Spéculatif	نظری

Morale	اخلاق، حالت اخلاقی
Moral	روحی، معنوی، اخلاقی
Nature	طبع، طبیعت، ذات، نوع، جنس
Nature naturante	ذات، ذات سازنده(اصطلاح اسپینوزا)
Nature naturée	ذات، ذات ساخته(اصطلاح اسپینوزا)
Nécessaire	واجب
Nécessité	وجوب، ضرورت ، اضطرار
Négatif	منفی، سلب، سالب
Négation	نفی، سلب
Notion	تصور، مفهوم، معلوم، علم
Noumène	ذات، ذات معقول
Objectif	عینی
Objet	چیز، شیء، عین، موضوع
Objet pensé	شیئی معلوم
Ondulation	تموج
Optimisme	خوش بینی
Optimiste	خوش بین
Panthéisme	وحدت وجود، همه‌خدائی
Paralogisme	استدلال غلط
Particulier	خصوصی، جزئی
Passif	انفعالی
Passion	انفعال، نفسانیت، عشق
Pendule	آونگ
Pensée	فکر، اندیشه، علم
Perception	ادراك
Pessimisme	بدبینی، یاس
Pessimiste	بدبین، مایوس
Phénomène	ظهور، نمود، حادثه، عارضه
Plaisir	خوشی، لذت
Pluralité	کثرت ،
Point de vue	نظر گاه، دیده گاه

اصطلاحات حکمتی که در این کتاب آمده.

با معادل فرانسوی آنها

ابداع	Création
ابصار	Vision
اتفاق	Union, hasard, unanimité
اتصال	Continuité
اثیر	Ether
اخلاق	Caractère, morale, éthique
احساس	Sensation
اختیار	Liberté
ادراك	Perception
اراده	Volonté
ارادهٔ جزافیه	Liberté d'indifférence
استقراء	Induction
اشراق	Intuition, illumination
اصل	Règle, principe
اصل موضوع	Postulat
اصول متعارفه	Axiomes
اضافه	Relation
افلاك	Cieux
الم	Douleur
الهیات	Théodicée, théologie
انتزاعی	Abstrait
انفصال	Discontinuité
انفعال	Passion
ایمان	Foi
این نه آنی	Diversité
اینهمانی	Identité
برتر	Transcendant
برترین	Transcendantal
برهان	Démonstration
برهان انی	Démonstration à postériori
برهان لمی	Dem. à priori
بیکران	Infini
بیکرانی	Infinité
بالفعل	En acte
بالقوه	En puissance
بعد	Espace, étendue
بدی	Le mal
پیوستگی	Continuité
تاثیر	Impression
تبدل	Changement, transformation
تجرید	Abstraction
تجزیه، تحلیل	Analyse, décomposition
تحقق	Existence, réalisation

Spirituel	روحی، روحانی
Subjectif	ذهنی
Substance	جوهر، ذات
Subsistance	وجود، ذاتیت
Sujet	موضوع، نفس
Sujet pensant	نفس عالِم
Synthétique	ترکیبی، جامع
Table rase	لوح مجرد
Téléologique (preuve)	برهان علت غائی
Temps	زمان، وقت
Théologie	خداشناسی، علم الهی، الهیات
Thèse	قضیه، حکم، ادعا
Totalité	کلیت، کل
Transcendant	فائق، مشرف، برتر
Transcendantal	برترین
Tristesse	حُزن، اندوه
Unité	وحدت، یگانگی، واحد
Univers	عالم، جهان
Universel	کلی، جهانی، جهانگیر، عالمگیر
Université	جامعهٔ علمیه، دانشگاه
Vertu	فضیلت
Vision	رؤیت، ابصار
Volonté	اراده

ذهنی	Idéal, subjectif
زمان	Temps
ساکن	En repos
سکون	Repos
سوفسطائی	Sophiste, sceptique
سیاست و سیاست مدن	Politique
سیاسیات	Sciences politiques
شخصی	Personnel, individuel
شر	Le mal
شرط	Condition
شعور	Intelligence, conscience
شناخت	Connaissance
شوق	Désir, amour, appétition, passion
شهود	Vision, intuition
شیوه	Manière, méthode
صفت	Attribut, qualité
صورت	Image, forme, idée
صوری (علت)	Cause formelle
ضروری	Nécessaire
طبع	Nature
طبیعی	Physique, naturel
طفره	Saut
عالم	Univers, monde, cosmos
عالم صغیر	Microcosme
عالم کبیر	Macrocosme
عدم	Inexistence, néant
عرض	Phénomène, accident
عرضی	Accidentel
عقل	Intelligence, sagesse, pensée, raison
علت	Raison, cause
علیت	Causalité
علم	Art, science, connaissance, notion, pensée, conscience
علم حضوری	Connaissance Imédiate, intuition, conscience
عمل	Action
عملی	Pratique
عنصر	Elément
غایت	Fin, but
غائی (علت)	Cause finale
فاعلی (علت)	Cause efficiente
فائق	Sublime, supérieur, trancendant
فرض	Supposition, hypothèse
فصل (منوع)	Différence spécifique
فضا	Espace
فضیلت	Vertu
فطری	Naturel, inné
فعل	Effet, action, acte
فعلی	En acte, actuel
فکر	Réflexion, pensée
فلسفه	Philosophie, métaphysique
فلسفهٔ اولی	Philosophie première, métaphysique
فلك	Sphère céleste, ciel
فن	Science, art
فهم	Entendement
قائم بذات	Existant en soi
قدرت	Puisssance, pouvoir, autorité, force

تخیل	Imagination
تداخل (عدم)	Impénétrabilité
تدبیر منزل	Economie domestique
ترکیب	Synthèse, compostion
تساوی	Egalité, identité
تصدیق	Jugement
تصور	Notion, idée
تصویر	Représentation
تضایف	Relation
تعدد	Pluralité
تعریف	Définition
تعقل	Pensée, jugement, intelligence, raisonnement
تعیین	Détermination
تغیر	Changement
تفکر	Méditation, réflexion
تفویض	Liberté
تقدیر	Fatalité, destin
تناسخ	Métempsychose
تناقض	Contradiction
توهم	Illusion, imagination
ثابت	Stable, fixe
ثبات	Stabilité, fixité
جاوید	Eternel
جاویدی	Perennité, éternité
جبر	Fatalisme, contrainte
جزء	Partie
جزئی	Particulier ,partiel
جسم	Corps
جسمانی	Corporel
جنس	Genre
جهت	Mode, direction, sens
جوهر	Substance, essence
حالت	Etat, mode
حافظه	Mémoire
حرکت	Mouvement
حرکت انتقالی	Translation
حرکت وضعی	Changement de position
حس	Sensation, sens, sensibilité
حقیقت	Réalité, vérité,
حقیقی	Réel, véritable, vrai
حکم	Jugement, sentence,
حکمت	Philosophie, sagesse
حکیم	Philosophe, sage
حیل (علم)	La mécanique
خاصیت	Qualité, propriété caractéristique
خطا	Illusion, erreur
خلاء	Vide
خیال	Imagination
خیر	Le bien
دال	Signifiant
درك	Perception, compréhension
دلالت	Signification
دلیل	Raison, signe
ذات	Essence, substance
ذاتی	Essentiel
ذوق	Sentiment, goût
ذهن	Esprit

موجَب	Affirmatif, positif. déterminé
موجِب	déterminant, (cause)
موجود	Etre, existant
موضع	Endroit, lieu
موضوع	Sujet
موهوم	Irréel, imaginaire, imaginé
ناقص	Imparfait, incomplet
نامحدود	Infini, illimité
نتیجه	Conséquence
نسبت	Rapport, relation
نظری	Spéculatif, théorique
نفس	âme, soi
نفسانی	Affectif
نفسانیات	Affections, passions
نفی	Négation
نقص	Imperfection
نوع	Espèce
واجب	Nécessaire
واحد	Unité, un
وجدان	Intuition, Conscience
وجوب	Nécessité
وجود	Être, existence, substance
وحدت	Unité
وحدت وجود	Panthéisme
وهم	Imagination
همبودی (مقارنه)	Simultanéité
همه خدائی	Panthéisme
هیولی (ماده)	Matière
یقین	Conviction, certitude

قصد	Dessein
قضا وقدر	Destin, fatalité
قضیه	Proposition
قوه	Faculté, puissance, force
قیاس	Analogie, syllogisme
کامل	Parfait
کثرت	Pluralité
کل	Totalité, total, tout
کلی	Général, universel
کمال	Entéléchie, perfection
کمیت	Quantité
کون و فساد	Génération et corruption, production et destruction
کیفیت	Qualité
لذت	Plaisir
مابعدالطبیعه	Métaphysique
ماده	Matière
مادی	Matériel
ماهیت	Quiddité, essence
متخیله	Imagination
متعین	Déterminé
متغیر	Variable, changeant
متناهی	Fini
مثبت	Affirmatif, positif
مُثُل	Idées
مجبور	Contraint
مجرد	Immatériel, abstrait
محدود	Déterminé, borné
محسوس	Sensible
محصور	Limité
محمول	Attribut
مختار	Libre
مخیل	Imaginaire, imaginé
مخصوص	Particulier, singulier
مدلول	Signification, sens, signifié
مستدیر	Circulaire, rond
مستقیم	Droit
مسند	Attribut
مسندالیه	Sujet
مشاهده	Observation
مشکک	Sceptique
مطلق	Pur, absolu
مشروط	Hypothétique, conditionnel, conditionné
معقول	Intelligible, raisonnable
معلول	Conditionné, effet, causé
معنوی	Idéal, moral
مفهوم	Idée, concept, notion.
مقارنه	Simultanéité, cœxistence
مقدار	Quantité, grandeur
مقدر	Supposé, virtuel, fatal, destiné
مقوله	Catégorie
مقدمه	Prémisse
ملاء	Le plein
منطق	Logique
منفعل	Passif
منفی	Négatif

چاپ دوم

سیر حکمت در اروپا

از آغاز سدهٔ نوزدهم میلادی تا زمان حاضر

جلد سوم

نگارش

محمدعلی فروغی

ناشر

بنگاه مطبوعاتی صفیعلیشاه

میدان بهارستان

چاپ « رنگین » تهران

بنام ایزد مهربان

درین مجلد سیر اجمالی ما درحکمت اروپا بپایان میرسد وخدای را سپاسگزاریم که مارا بانجام این خدمت موفق فرمود .

چنانکه خوانندگان توجه خواهند نمود نگارش این مجلد سوم ازسیر حکمت بسی دشوار تر از مجلدات پیشین بود زیرا افکار حکمای اخیر اروپا را که روش فکری ایشان با دانشمندان سابق ما بسیارمتفاوت است میبایست چنان بنگاریم که ازدانش پژوهان ما آنانکه بروش‌فکر اروپائی آشنا نیستند نیزمقصود را بدرستی دریابند. گذشته ازشیوهٔ بیان که مقید بودیم کاملا ایرانی‌باشد دربعضی موارد مجبور بودیم‌اصطلاحاتی که درزبان وبیان ما سابقه نداشته است از نو بسازیم یابعضی اصطلاحات پیشین را درمواردی که قدما بکار نبرده بودند باندك مناسبت در معنی منظور بکار ببریم وامیدواریم دراینکار دشوار پر ازراه راست دور نشده باشیم واگرقصوری رفته است مارا معذور دارند که در اینراه پیش از ما کسی قدم نگذاشته وجاده کوبیده نشده بود .

اگردانشمندان تصدیق فرمودند که‌چندان بخطا نرفته‌ایم وگمراه نبوده‌ایم میتوانیم سرفراز باشیم که در تصنیف این کتاب دوخدمت انجام داده‌ایم یکی اینکه دانش اندوزان را اجمالا بافکار حکمای باختر آشنا کرده‌ایم دیگر اینکه مفتاح وروش نگارش فلسفهٔ جدید را بزبان فارسی امروزی بدست داده‌ایم .

ازسهو وخطا گذشته ممکنست برما خرده بگیرند که در بیان

مقدمه

از مطالعه و تأمل درمندرجات جلد اول و دوم این کتاب دستگیر میشود که از زمان باستان صاحبنظران و هوشمندان برخوره اند باینکه جهان و گردش آن بازی نیست و رازی دارد وشاید که آنچه می‌بینیم ومی‌یابیم نمایش ظاهری است ودرپس این پرده داستان دیگری است که بابد بآن پی برد. پس دنبال گشودن آن راز رفتند وحکمت را تأسیس کردند وحکمت در آغاز مشتمل بوده است برسراسر معلوماتی که دانشمندان حاصل کرده بودند و چنانکه میدانید پس از آنکه معلومات اندکی پهناور شد برای اینکه اذهان آنرا بآسانی فرا گیرد، تقسیمات در آن قائل شدند وحکمت نظری را از حکمت عملی تشخیص کردند. حکمت نظری را هم بحکمت سفلی (طبیعیات) وحکمت وسطی (ریاضیات) وحکمت علیا (الهیات) بخش نمودند و در حکمت عملی تقسیمات تدبیرمنزل واخلاق وسیاست مدن را مقرر داشتند.

با اینهمه مجموع این معلومات یك علم شمرده میشد که در نزد ما آنرا علم معقول میگفتند و پهنای آن باندازهٔ بود که مثلا شیخ الرئیس ابوعلی سینا میتوانست کل حکمت نظری را دریك کتاب صد هزار بیتی که آنرا شفا نامیده بتفصیل بگنجاند وحکمت عملی تفصیلش از اینهم کمتر بود.

راست است که بر فنون اصلی حکمت کم کم فنون فرعی هم علاوه شد که غالباً مدارش بر عملیات بود و باینجهت آنها را صنعت مینامیدند از قبیل پزشکی وستاره شناسی ومهندسی و نیز اولیای دین حکمت عملی را قلمرو خاص خویش قرار دادند ودر بسط آن اهتمام ورزیدند باوجود این اگر آنچه

مسائل‌پر باختصار گذرانیده ایم . عذر مادرین ایراد وارد اینست که غرض ما آن نبود که دانش‌پژوهان ماازین کتاب‌حکمت اروپا را بدرجهٔ کمال بیاموزند بلکه می خواستیم از دور منظرهٔ بایشان بنمائیم تا بدانند که دانشمندان مغرب‌زمین درچه خطوط سیر کرده‌اند وبازار تحقیقات‌فلسفی درآن کشورها چه اندازه گرم بوده است تاچون مزهٔ آنرا چشیدنداگر پسندیدند دنبال کنند وجویا شوند که جوینده یابنده است . فایدهٔ این کتاب همینقدراست که سررشتهٔ فکر هریك ازحکمای بزرگ رابدست میدهد پس ازمطالعه آن اگر کسی بخواهد بهتر وبیشتر از این مسائل آگاه شود نزدیك‌ترین راه آنست که به تصنیف های خودآن فیلسوفان مراجعه کنند .

ونیز پس ازآنکه بمطالعهٔ این کتاب اجمالا ازسیرحکمت دراروپا آگاه شدند باید بکتب فلسفی که امروز دراروپا مدار درس وبحث است بپردازند و چون ازآن فراغت یافتند هرگاه دو باره نظری باین کتاب انداختند بسی‌بیش‌ازآنکه نخستین باربهره برده‌اند خواهند بردواستفادهٔ کامل برای کسانیست که هم باصول مسائل فلسفی قدیم آشنا باشندوهم رؤس مسائل علمی جدید را دیده باشند .

درپایان سخن گوئیم روش ما درنگارش این مجلد وملحقات آن همان بود که درجلد دوم‌داشته‌ایم وآنچه دردیباچهٔ آن کتاب نگاشته‌ایم باین مجلد نیز راست میآید وازتکرارش بی‌نیازیم .

محمد علی فروغی
فروردین ۱۳۲۰

دادندوروبکمال بردند وازآنهانتایج شگفت انگیز گرفتنداز قبیل اختراع ماشین بخار و ماشین برق و تلگراف وتلفون باسیم وبی‌سیم و اکتشافات طبی وجراحی وبسیار نتایج دیگر که آثار آنهارا هرروز مشاهده میفرمائید. محققان فیلسوف نیز بیکار ننشستندو بورق‌زدن کتابهای قدما اکتفا ننمودند وهرروزفکری پیش آوردند و عالمی نو درانظار جلوه‌گر نمودند که در این جلد سوم از کتاب سیرحکمت میخواهیم خوانندگان خودرا اجمالا با آنها آشنا سازیم .

با این همه کوشش باید اذعان کرد که نه‌معلومات مادرعلوم‌طبیعی بکمال رسیده ومعرفت ماباحوال‌طبیعت واسرار آن درست‌شده‌و نه‌درفلسفهٔ اولی بجائی رسیده‌ایم که‌طبع قانع‌شود وپیداست که هنوزمسافرتی دراز درپیش داریم و نمیدانیم سرانجام‌خواهیم‌رسید یا نه‌ولیکن دامن‌امیدرا البته ازدست‌نمیدهیم‌زیرا هرچند بمقصدو بقلهٔ کوه معرفت نرسیده‌ایم ولیکن افق مابسیاروسیع وروشن گردیده ویقیناً پس‌از آنکه سیرحکمت رابسر رسانیدیم شوق مابرای پیمودن این راه درازبیشترخواهد بود .

چنانکه‌اشاره شد کسانیکه بقول‌قدمای‌مابعلوم معقول‌اشتغال‌داشته ودارند دودسته شده‌اند. جماعتی‌هم خود را مصروف تکمیل علوم طبیعی وریاضی نموده‌ومخصوصاً بوسیلهٔ تجربه ومشاهده ومحاسبه‌هرروزمعلومات مارا براحوال طبیعت افزون میسازند وگروهی بتفکروتعقل میخواهند حقایق امورراازپس‌پرده بیرون آرند وامروزعادت‌براین‌جاری‌شده که‌آن جماعت را علما (۱) و این گروه را حکما یا فیلسوفان (۱) میخوانند وموضوع بحث علما را علوم وفنون (۳) و موضوع نظرحکما را حکمت وفلسفه (٤) میگویند .

Philosophie (٤) Sciences (٣) Philosophes (٢) Savants (١)

از این فنون تحقیقت عاید شده بود جمع میکردند دیده میشد که معلومات بشر چندان چیز قابلی نیست .

درسدهٔ شانزدهم وهفدهم میلادی دراروپا هوشمندانی پیداشدند که بتهی دستی بشر درعلم برخوردند ومتوجه شدند که درظرف دوهزار سال اخیرعلم و حکمت چندان ترقی نکرده وسیرش تقریباً متوقف مانده است و بشرحی که درجلد اول ودوم این کتاب باختصار بیان کردیم بفکر چاره افتادندوراههای تازه برای تحقیق علمی باز کردند. ضمناً علم جغرافیا هم بواسطهٔ سیاحتها ومسافرتهای طولانی مکمل گردید واختراع فن چاپ نیز بنشر علم مددی بسزا رسانید وازآن زمان مخصوصاً درسدهٔ هفدهم وهیجدهم نهضت علمی وفلسفی عجیبی دراروپا روی داد . درآغاز علم هیئت و نجوم منقلب گردید سپس درریاضیات فنون تازه ببدا شدوتکمیلات عمده دست داد و درطبیعیات هم معلومات جدید بسیارحاصل آمد چنانکه ابن علوم زیرورو گردید وورق دفتردانش بکلی برگشت . فنون ریاضی وطبیعی و متفرعات آنها بقدری بسط پیدا کرد که فیلسوفان مجبور شدند آنهارااز قلمرو حکمت و تحقیقات خودبیرون کنند و بعلمای متخصص وا گذارند و خود درجهان شناسی بکلیات بپردازند یا همّ خویش را مخصوص حکمت علیا واخلاقیات وسیاسیات کنندوازرأیهاو نظریات تازه هم که دراین قسمت ظهور نموددر جلددوم این کتاب باجمال آگاه شدید وملاحظه فرمودید که فلسفه سرانجام واردمرحلهٔ انتقادی شدو « کانت » فیلسوف آلمانی ورق حکمت رانیز برگردانید .

جریان این احوال درسدهٔ نوزدهم وبیستم نیزدوام یافت وبیش از پیش قوت گرفت علمای متجسس فنون ریاضی وطبیعی وفروع آنهاراهمواره ترقی

اگر تمام‌شدنی است تمام شود و در آن موقع باز امتیاز عالم و حکیم ازمیان خواهد رفت . حکیم عالم و عالم حکیم خواهد بود اگر چه گمان میرود چون علم وحکمت بآن پایه برسد انسان بشر نخواهد بود و بهمین دلیل است که بامید رسیدن باین مقام باید درسلوك درراه علم وحکمت پافشاری کنیم و از دوری مقصد ودرازی راه نبندیشیم ودرمانده نشویم .

پس از یادآوری این نکات میپردازیم بسیر حکمت درسدهٔ نوزدهم و بیستم واین سیاحت خود را بر حسب اقتضا بدو باب بخش میکنیم. در نخستین باب حکمای نیمهٔ اول سدهٔ نوزدهم را میشناسانیم که اکثر آنان در نیمهٔ دوم سدهٔ هیجدهم بدنیا آمده وپرورش یافته اند ولیکن آثارشان در سدهٔ نوزدهم ظهور کرده یا شناخته شده است . در باب دوم بحکمائی میپردازیم که در نیمهٔ دوم سدهٔ نوزدهم بعرصه رسیده‌اند ودنبالهٔ تحقیقات ایشان بسدهٔ بیستم نیز کشیده شده است و در پایان سخن حالت کنونی فلسفه باز نموده وباجمال معلوم خواهیم کرد که فکر دانشمندان در چه خطوط سیر مینماید .

وباز بر سبیل مقدمه خاطر نشان میکنیم که در نیمهٔ اول سدهٔ نوزدهم پهلوانان میدان فلسفه آلمانیانند که همه پیروان «کانت» میباشند ولی در عین اینکه بنیاد فلسفهٔ خود رااز کانت میگیرند عقاید مخصوص بخودهم دارند ووارد تحقیق درامر ذات که کانت آنرا بیرون ازدسترس عقل انسان میدانست میشوند. این فیلسوفان برحسب ظاهر همه باهم مخالفند و ورود وخروجشان هم درمطالب متفاوتست اما درواقع نوع عقایدشان بیکدیگر نزدیك است وچون درست بشکافیم همه وحدت وجودی هستند و ازاین جهت درحقیقت مرید اسپینوزا میباشند .

این دودسته از جویندگان گاهی دیده شده است که در امور نظر سطحی نموده و هر دسته نسبت بدستهٔ دیگر بی انصافی کرده اند بعضی از حکما جستجوهای علما را حقیر شمرده و جزئیاتی نا قابل پنداشته اند بعضی از علما هم زحمات حکما را لغو و سخنان ایشانرا فرضیات بیحاصل و الفاظی و خیال بافی انگاشته اند ولیکن حق اینست که این هر دو دسته وجودشان لازم است و از یکدیگر استفاده میکنند معلوماتیکه علما بدست میآورند برای فکر حکما مایه میشود و مواد برای ایشان آماده میکنند که در آنها اعمال نظر کنند و افکار خود را بر بنیاد استوار بر پا سازند و نظریاتی که حکما پیشنهاد میکنند و فرضیاتی که میبافند سر رشته بدست علما میدهد که مسائل تازه طرح کنند ودنبال تحقیق آنها بروند و بر سبیل تمثیل میتوانیم بگوئیم علم و معرفت کل مانند کاخی است که مشغول ساختن آن هستیم علما مواد و مصالح بنای این کاخ را فراهم میکنند و حکما بمنزلهٔ مهندس و معمارند که طرح کاخ را میریزند و هیئت اجتماعیهٔ آن مصالح را معین مینمایند اگر مهندس طرح نریزد و دستور بنای کاخ را ندهد مصالح سازان نمیدانند چه مواد باید آماده کنند و آنها را چگونه بسازند و اگر اینها مواد فراهم نیاورند و مهندس و معمار ندانند با چه مصالح باید کاخ بسازند البته فکرشان قاصر و ناقص و بی نتیجه خواهد بود و شاهد این مدعا اینکه تا کنون همه کسانیکه در حکمت نظریات بلند دریافته اند میبینیم درعلوم نیز تبحر و احاطه داشته اند و آنانکه در علوم معلومات مهم پیدا کرده اند کسانی هستند که نظریات فلسفی بکارمیبرده اند.

پس این هر دودسته برای یك منظور کارمیکنند و بیکدیگر یاری میدهند و تا کنون چنین بود و بعدها نیز چنین خواهد بود تاوقتیکه این کاخ

باب نخستین

حکمای اروپا در نیمهٔ اول از سدهٔ نوزدهم

فصل نخستین

حکمای آلمان

بخش اول فیخته

۱- مختصری از زندگانی او

یوهان گتلیب فیخته (۱) درسال ۱۷۶۲ دردهکدهٔ از آلمان بدنیا آمده‌ودر کودکی قازچرانی میکرد. پدرومادرش مردمان پرهیز کاربودند واورا بکلیسامیبردند روزی یکی ازبزرگان برای شنیدن موعظه بکلیسا آمد اما وقتی رسید که مجلس بر گذارشده‌بود چون کودك قازچران را باهوش یافته‌بودند آوردندو گفتند آنچه ازوعظ شنیدی بگو چنان بخوبی موعظه‌را بیان کرد که آن بزرگ اوراسزاوار فرزندی خوددانست ومتکفل پرورشش گردید درهیجده‌سالگی بعنوان دانشجوی الهیات دردانشگاه پذیرفته‌شد پس‌ازانجام‌تحصیل علم‌چون‌طبیعتش مایل باشتغال بامور کشیشی نبودبرای تحصیل‌معاش بمعلمی خصوصی‌پرداخت و این امر او را بسویس کشانید وآنجا بادختری که خواهرزادهٔ کلوپستك (۲) شاعربزرگ آلمانی بود آشناشد وهردوجوان بیکدیگر دلبستگی‌پیدا کردند امافیخته که‌همتی

(۱) Johann Gottlieb Fichte (۲) Klopstock

فلسفهٔ فیلسوفان آلمانی را در نیمهٔ اول سدهٔ نوزدهم فلسفهٔ رمانتیك (۱) نامیده‌اند که درواقع باید فلسفهٔ شاعرانه ترجمه کرد از آنرو که بخیالات شعری نزدیك است وشور وذوق در تأسیس آن دخالت تام داشته است و از همین رو با عرفان و تصوف ما هم مناسبت دارد و اتفاقاً عصر آن فیلسوفان عصر بزرگترین شعرا و بهترین استادان موسیقی آلمان بوده است.

در این دوره در فرانسه هم فلسفه رونقی داشته است امادر آنجا مذاهب فلسفی متعدد و متشتت بوده بعضی بشیوه پیشینیان رفته و برخی بتجدد افتاده‌اند جماعتی مایل بدیانت وروحانیت و گروهی مادی وطبیعی بوده‌اند و بطور کلی در این دوره هم در آلمان وهم درفرانسه دانشمندان بسوی امور سیاسی و اجتماعی توجه خاص داشتند چنانکه خواهیم دید.

در نیمهٔ دوم سدهٔ نوزدهم صاحبنظران برجسته انگلیسی میباشند و آنها مانند اکثر دانشمندان هموطنان خود درفلسفه مبانی علمی در نظر گرفتند ورأیهای بدیع اظهار نمودند. چگونگی فلسفهٔ معاصر را درضمن بیانی که درمتن کتاب خواهیم کرد ملاحظه خواهید فرمود.

Romantique (۱)

خورد گان و بیماران جنگ میپرداخت ودر نتیجهٔ همین پرستاری بیمارشد وچون او بهبود یافت، خود فیخته مبتلی گردیدودر آغازسال ۱۸۱٤ بمرضی که از بیماران جنگ باوسرا بت کرده بوددر پنجاه ودوسالگی در گذشت.

از تصنیفات او آنچه مهم است یکی کتابی است بنام «بنیاد تحقیق درعلم» و دیگری بنام «حقوق طبیعی» و نیز کتابی دارد در «سر نوشت انسان» و دیگری در «احوال ضروری دانشمند» ورسالهٔ در «طریق وصول بز ندگانی سعادتمند». رسالهٔ هم که برطبق فلسفهٔ کانت نگاشته و پیش از ین بدان اشاره کردیم باین اسم است «نقادی درامر وحی». کتابی هم دارد در علم اخلاق که در کمال اهمیت است و ما بشرح مندرجات یك یك از این تصنیفات نمیتوانیم بپردازیم و نتیجه و حاصل آنها را ببیانی که مقتضی میدانیم در میآوریم.

۲ - مقدمه برای فلسفهٔ فیخته

خوانندگان آگاهندو از مطالعهٔ دوجلد اول همین کتاب نیز دانسته میشود که حکمای جهان همه وقت در این فکر بوده‌اند که علم (۱) باشیاء وچگونگی احوال آنها برای انسان چه قسم دست میدهد. وهم از زمان باستان باین نظر رسیدند که انسان قوائی دارد و بواسطهٔ آن قوا ادراك امور میکندو آن امور بعضی محسوسند (۲) یعنی انسان بحس (۳) وبتوسط آلات حساسه آنهارا درمییابد وبعضی محسوس نیستند بلکه معقولند (٤) یعنی

(۱) Science یا Connaissance البته خوانندگان در معنی این کلمه اشتباه نمیکنند باعلمی که شخص از کتاب و مدرسه ومعلم میاموزد، چه در اینجا مقصود علمی است که انسان از روز اول که بدنیا میآید بتوسط حواس ظاهر و باطن از امور جهان در مییابد.

(۲) Sensible - (۳) Sens - (٤) In ell gibl‹

بلند و طبیعتی منیع و عزمی راسخ داشت روزگار حقیر خود را شایستهٔ آن زن ندیده با او عهد بست که خود را میان دانشمندان بمقامی بلند برساند آنگاه بمزاوجت قیام کند سپس از سویس بآلمان برگشت و بفلسفهٔ کانت آشنا شد و پسندید ودر اثنای جهانگردی به کونیگسبرك رفت وبا کانت ملاقات کرد و بر طبق فلسفهٔ آن حکیم دراساس دیانت رسالهٔ نگاشت و کانت آن رساله رانیکو یافت و ترویج کرد . کم کم تصنیفات دیگرهم ازفیخته بظهوررسید و نام او بلند گردید واسباب حصول آرزوی دیرینه‌اش درهمسری با محبوبه فراهم آمد وهمان اوقات هم اورا در شهر ینا (۱) ازشهرهای آلمان بجای یکی‌ازدانشمندان عالیقدر که تغییرشغل میداد باستادی‌دانشگاه برگزیدند وتدریسش بسیار پسندیده شد ودرضمن تدریس باز تصنیف هم میکرد ولیکن پس از شش سال معلمی بعضی از تعلیماتش را بااصول دیانت منافی‌دانستند فیخته که فکری آزاد ومستقل داشت بجای فروتنی و مدارا بخشونت برآمد واز تدریس دردانشگاه ینا معاف گردید و ببرلن رفت پادشاه پروس‌متعرض‌او نشد و گفت اگرفیخته باخدا نزاع دارد بما مربوط نیست‌چند سال بعد باستادی دردانشگاه‌برلن تعیین شد . هنگامی که‌فرانسویان بانقلاب‌بزرك دست برده بودند فیخته ذوق وشوری نشان‌داد ودرتأیید آن نهضت نگارشها کرد امادردورهٔ‌ناپلئون که‌آلمانیان درمخاطرهٔ محوواضمحلال افتادندمیهن پرستی‌فیخته‌بجوش آمدوبرضد فرانسویان‌برای‌ملت‌آلمان سخنوریها کرد که‌معروف‌است و ازهیچ‌قسم کوشش‌ومجاهدت فرونگذاشت‌ودرتهییج‌همشهریان‌برمقاومت بادشمن مداخلهٔ عظیم داشت . زوجه‌اش نیز دربیمارستان بپرستاری زخم

(۱) Iéna

وبدلایلی که پیش از ین اشاره کردیم معتقد شد که بصحت ادراکات میتوان مطمئن گردید و یقین کرد و لیکن اطمینان تام را شایستهٔ معقولات دانست ومانند پیشنیان از اصحاب عقل، مدعی شد که بعضی معلومات و ادراك پارهٔ از حقایق در نفس انسان سررشته شده و فطری است و خاصیت عقل اوست (۱) وبحس و تجربه بستگی ندارد و بوجه نیکو باز نمود که ادراکات حسی باحقیقت مطابق نیست وحواس ما فقط مناسباتی میان بدن وامور خارجی نشان میدهند. البته حس در کار زندگانی و حوائج بشری معتبر و محل استفاده است، اماحقایق امور را چنانکه هست بما نمی شناساند مثلاً گرمی و سردی و روشنائی وطعم وامور دیگر از این قبیل، حرکاتی از اجزاء اجسام میباشند که چون بآلات حاسهٔ ما میرسند بابنصورتها بر ما متصور میشوند و اگر ماحقایق را درك میکردیم جز حرکات چیزی در نمی یافتیم.

هوشمندان البته باین نکته بر مىخورند که این مسئله که برای انسان علم چگونه حاصل میشود ارتباط تام با معرفت نفس (۲) یعنی روانشناسی دارد زیرا چون علم رامنتسب بقوهٔ کردیم که آن یاخود نفس است (۳) یامتعلق بنفس است پس اگر برچگونگی قوهٔ علم معرفت بیابیم درواقع بر نفس معرفت یافته ایم اینست که تحقیقات حکما در باب چگونگی تحصیل علم واعتبار واستحکام آن درحالیکه مارا میرساند باینکه بدانیم قوهٔ علم وادراك انسان چه پایه و مرتبهٔ دارد و تا چه اندازه میتواند معتبر باشد وچه چیزها را میتواند درك کند و چه چیزهاست که درك آنها در دسترس نیست خاصیت دیگرهم دارد که مارا بمعرفت عالم (٤) یعنی نفس

(۱) شبیه بآنچه دانشمندان ما بعقل بالملکه منتسب میکنند

(۲) Psychologie- (۳) Ame یا Esprit - (٤) Sujet

بوسیلهٔ قوهٔ دیگری که آنرا عقل [۱] مینامند بآنها پی برده میشود و اموری که علم بآنها تعلق میگیرد بعضی ذوات و جوهرند [۲] یعنی بخود موجودند و بعضی حالات و ظهورات و عوارضند [۳] که وجودشان بسته بذوات است. کم کم باین فقره توجه پیدا شد که آیا مدرکات ما منشاء صحیح دارد و باحقیقت مطابق است و آیا میتوانیم مطمئن باشیم که آنچه از ذوات و عوارض درك میکنیم همین است و جز این نیست؟ پس بعضی تشکیك کردند بلکه منکر شدند و آنها را سوفسطائی و شکاك [۴] نامیدیم وشاید بهتر این باشد که اصحاب شك بگوئیم ولیکن، اکثر بر صحت مدرکات اطمینان کردند و آنانرا جزمی [۵] خواندیم، جز اینکه بعضی ازجزمیان فقط مدرکات حس وتجربه رامعتبرشمردند و ایشانرااصحاب حس و تجربه [۶] گفتیم و بعضی تنها معقولات را حق دانستند و آنها را اصحاب عقل [۷] خواندیم و اکثر حس وعقل هردو، یعنی هریك رادرمقام خود معتبر گفتند واین گروه راهم میتوان باصحاب عقل ملحق دانست.

چون نوبت بدانشمندان اروپای جدید رسید بازاین مسئله از نو مطرح شد، چنانکه دکارت فرانسوی ابتدا بنارا بر تشکیك مطلق و تفتیش ازحقیقت امر گذاشت وسرانجام بطریقی که در بیان تحقیقات اوشرح داده ایم [۸] باز بآن نتیجه رسید که انسان نفسی دارد که ادراك واراده خاصیت اوست و بیرون از نفس هم موجوداتی هستند که خاصیت آنها ابعاد داشتن است یعنی جسمند

---

(۱) Intelligence یا Raison - (۲) Substance یا Etre

(۳) Accident یا Phénomène

(٤) Sceptique - (٥) Dogmatique

(٦) Sensualiste یا Empiriste - (۷) Rationaliste

(۸) رجوع کنید به بخش دوم از فصل سوم از کتاب سیر حکمت- جلد اول

خواه آنچه روحانی می پندارند و خواه آنچه جسمانی میخوانند جز تصورات ذهنی چیزی بر ما معلوم نمیشود و منشأ همهٔ آن تصورات تجربه وحس و خیال است و معقولات ما هم بمحسوسات منتهی میگردد حتی اینکه شاید خود روح و نفس هم جز مجموعهٔ از احساسات چیزی نباشد باینطریق برمذهبهای پیشینیان که یا جزمیان بودند یا اصحاب شك یا اصحاب حس ویااصحاب عقل‌مذهب نوی افزوده گردید که بعد هامذهب نقادی نامیده‌شد (۱) سپس «کندیاك» فرانسوی بطریق دیگر بتفحص این امر پرداخت ودرعین اینکه‌انسانرا درادای نفس مجرد دانست علم و هر قسم امور تعقلی رامنحصر به‌نتایج حاصل ازحس بنداشت واین مذاهب‌مختلف که بآنها اشاره میکنیم هرچند بظاهر درکلیات و نتیجه و حاصل کلام بهمان مذاهب قدمابرمیگردد ولیکن هریك ازاین محققان بنحوخاصی وارد مطلب شده‌اند واشارات وبیانات اجمالی پیشینیان راهر کدام بشیوهٔ بدیعی‌تفصیل داده ونکته سنجیهای دقیق نموده و افقهای پهناور در پیش چشم اهل نظر جلوه گرساخته اند.

سرانجام کانت آلمانی براثر لاك وهیوم‌ودانشمندان‌دیگر که‌دراین خط افتاده بودند رفته فلسفهٔ نقادی را بپایهٔ بلندی رسانید چنانکه‌میتوان گفت حکمت را تجدید کرد ودر آنچه فعلا موضوع بحث ماست بنقادی درعقل مطلق نظری باشرح وبسط تمام روشن نمود که درتحصیل علم‌حس چه کاره‌است وعقل چه‌دخالت داردوچه اموراز‌خارج درذهن وارد میشود وچه چیزها راذهن وقوهٔ‌تعقل برآنها میافزاید وازاین‌جمله نتیجه گرفت که معلومات ماهمه مصنوع ومخلوق ذهن ماست وازاینرو عاقل ومعقول

---

(۱) Criticisme

یا روان نزدیك میکند و غیر مستقیم بمعرفت ما بر معلوم (۱) یعنی چیز-هائیکه علم بر آنها تعلق میگیرد نیز یاری مینماید، بعبارت دیگر این رشته از تحقیقات هم بعلم وهم بعالم وهم بمعلوم مربوط میشود و بنابراین در کمال اهمیت‌است زیرا درواقع حکمت جزمعرفت براین سه‌امریعنی علم وعالم (حقیقت‌انسان) ومعلوم (حقیقت جهان) چیزی‌نیست وازاینرو می‌بینیم ازوقتی که بیکن ودکارت حکمت را دراروپا تجدید کردند و در آن‌تجدد بعمل آوردند، این رشته از تحقیقات و مطالعه در روانشناسی روز بروز بیشتر طرف توجه دانشمندان شد تا آنجا که امروز در واقع محورحکمت گردیده است.

مراحل بزرگی که در سدهٔ هفدهم وهجدهم‌دراین‌تحقیقات‌پیموده شده درجلد دوم این کتاب ملاحظه فرمودید (۲) که مثلا«لاك»انگلیسی چگونگی قوای نفس واقسام تصورات راتشریح کرد وهمه رامنتهی بحس وتجربه نمود ومعلومات فطری را که دکارت قائل بود منکرشد وضمناً معتقدگردید باینکه علم انسان جز برعوارض تعلق نمیگیرد و ازحقیقت ذوات وجوهرها چیزی درنمی یابد و«برکلی»انگلیسی‌برخلاف او معتقد شد باینکه: جزروح یعنی نفس انسان و ذات باری موجودی نمیتوان قائل شد وآنچه ما جسم و عوارض آن میخوانیم همانا تصورات ومفهوماتی (۳) هستند که بخواست باریتعالی‌درذهن ما صورت می‌پذیرند، یعنی درحقیقت احوال روح هستند پس از آن «هیوم» انگلیسی درست بمقام نقادی در چگونگی علم و عقل برآمد و تحقیقش باینجا رسید که از موجودات

---

(۱) Objet - (۲) رجوع کنید مخصوصاً بصفحات ۱۰۳ و ۱۲۲ و ۱۲۸ و ۱۵۲ و ۱۶۲ و ۲۱۰ و ۲۲۱ ومابعدآن - (۳) Idées

ذهن عامه این لفظ بمعنی کسی است که همه چیز را خدا میداند اگر چه این تصورات همه غلط است. اگر بخواهیم در این معانی از لفظ عربی دوری بجوئیم وفارسی بگوئیم گمانم اینست که وحدتی را میتوان «یکی گوی» و ثنوی را «دوتا گوی» اصطلاح کرد وموحد را «یکتاپرست» و ثنوی را «دوتاپرست» خواند. این جمله یادآوری بود از مطالبی که درجلد دوم این کتاب یك اندازه بتفصیل بیان شده است و بخوانندگان توصیه میکنیم که پیش از مطالعه آنچه از این پس بیان خواهد شد و دنبالهٔ آن تحقیقات است بآنها مراجعه نمایند.

۳ - خلاصهٔ فلسفهٔ فیخته

فلسفهٔ فیخته بر فلسفهٔ کانت تکیه دارد و فیخته را بزرگترین شاگرد آن حکیم خوانده‌اند و این راست است از آنرو که فیخته از مطالعه در فلسفهٔ نقادی کانت بنظر خاص خود رسید با آنکه برحسب ظاهر مذهب او با مذهب کانت تفاوت بسیار دارد چه استاد را میتوان دوحقیقتی بلکه سه حقیقتی خواند و فیخته یك حقیقتی است و ازاین جهت بااسپینوزا هم مذاق است.

بیان رأی فیخته بسیار دشوار است و فهم آن دشوار تر وما اگر باین بیان میپردازیم امیدواری واعتماد ما باینست که خوانندگان بعرفان و عقیده وحدت وجودیان آشنا هستند وقوهٔ اشراق نیز دارند وگرنه بیان ما قاصر خواهد بود و هر چند اصل مطلب دو کلمه بیش نیست برای روشن ساختنش باید بقلم پیچ وتاب دهیم.

آن دو کلمه که اصل مطلب است اینست که «حق منم» (یامن حقم) و البته خوانندگان چنین نخواهند پنداشت که فیخته ادعای خدائی یا پیغمبری یا ولایت کرده است زیرا منظور او از «من» شخص خودش نیست

یکی است وعلم تنها برعوارض (۱) تعلق میگیرد و بواسطهٔ عقل نظری از جواهر ونوات (۲) یا صورمعقول یا معقولات اولی نمیتوانیم خبری داشته باشیم وفقط بواسطهٔ عقل عملی بوجود آنها پی میبریم یعنی اینقدر هست که عقل بماچنین مینماید که دردرون انسان نفسی هست که ادراك عوارض میکند واراده برعمل مینماید و درارادهٔ خود مختاراست وبیرون از نفس انسان باید ذواتی باشند که منشأ عوارض هستند که بادراك ما درمیآیند ودرهرحال معلوم شدعقل انسان غیرازحس ازخود مایهٔ دارد که بوسیلهٔ آن محسوسات را درقالب مفهومات وتصورات میریزد .

ضمناً این نکته راهم توجه میکنیم که ازجهت اعتقادبوجودموجودات اهل نظردو طائفه اند: گروهی موجودات رایك حقیقت میدانند و ایشانرا میتوان یك حقیقتی یاوحدتی (۳) یاوحدت وجودی (٤) گفت که بعضی از ایشان مادی هستند (٥) یعنی غیر از جسم حقیقتی قائل نیستند و بعضی روحی (٦) هستند که جسم راحقیقت نمیدانند و گروهی دوحقیقت قائلند یعنی هم بجسمانیات قائلند هم بروحانیات و آنهارادوحقیقتی میتوان نامید. یك حقیقتی راموحدهم میتوانستیم بخوانیم چنانکه ممکن بود دوحقیقتی راثنوی (۷) بگوئیم ولیکن میان ماموحد اصطلاح شده است برای کسیکه خدای یگانه رامیپرستد (۸) وثنوی اصطلاح شده است برای کسیکه دو خدا بپرستد ازاین روازاین دو لفظ دوری جستیم تادراذهان شبهه روی ندهد و بهمین نظر شاید بهتراین باشد که وحدت وجودی راهم کنار بگذاریم چون در

Phénomènes (۱) - Noumènes (۲) - Moniste (۳)
Panthéiste (٤) - Matérialiste (٥) - Spiritualiste (٦)
Dualiste (۷) - Monothéiste (۸)

دربیرون ذهن است که معلوم است یعنی علم بر او تعلق میگیرد و آن جهان است وذاتی هم هست بر تراز این هر دو و آن ذات باری است و نیز یاد آوری میکنیم که عوارض در زمان و مکانند و موجبند یعنی معلولند و از علت خود ناچار بوجود میآیند و تابع شرایط وجودند ولی ذوات مقید بزمان ومکان وشرط وعلت نیستند ومختارند و باز نمودیم که باین بیان کانت به مختاربودن نفس انسان حکم کرد ومختاربودن را هم از مکلف بودن درآورد یعنی تکلیف رااصل دانست و گفت چون در می یابیم که مکلفیم پس البته مختاریم.

فیخته پس از آنکه بتحقیقات کانت آشنا شد اساسش را پسندید جز اینکه ذهنش بیشتر متوجه به یکتائی بود وقبول تعدد حقیقت راروا نمیداشت بعلاوه این فقره که حقایقی باشند که عقل بدرك آنها دسترس نداشته باشد بر طبع کنجکاو گران است و بآسانی زیربارش نمیرود پس فکر فیخته کم کم باینجا رسید که از کجا که مادهٔ علم نیز مانند صورتش در خود ذهن نباشد واگر چنین باشد امتیازعوارض و ذوات ازمیان میرود زیرا که عوارض را مانتیجهٔ تأثیراتی دانستیم که ازخارج برذهن وارد میشود ولی چون معتقد شدیم که ازخارج تأثیراتی بذهن نمیرسد و همه از خود ذهن برمیآید عوارض بی‌حقیقت میشود و برای وجود ذوات هم که منشأ ظهور آن عوارض پنداشته بودیم محلی باقی نمیماند واصل اصیل یك چیز میشود یعنی همانکه علم باومنسوب است و همانکه میگوید «من» ومعلوم را هم خود اومیسازد وخلق میکند.

بیان مطلب اینکه چون آنچه مردم وجودمیدانندخواه عوارض باشد خواه ذوات حقیقت ندارد وظواهراست بودنیست نموداست وآنچه حقیقت

بلکه هر نفس مدرك است ومطلب راهم باین عبارت ادا نکرده است واین تعبیر را ما میکنیم از آنرو که اذهان ما باین نوع عبارت آشناست اکنون بپردازیم بشرح مطلب تا کم کم بتعبیر خود فیخته نزدیك شویم که تازگی دارد وناچاریم برای آن الفاظ وتعبیرات بسازیم.

گفتیم کانت باین مقام برآمد که عقل انسان برای درك مطالب یعنی تحصیل علم ازچه راه میرود و بشرحی که دربیان فلسفهٔ او باز نمودیم تحقیق کرد که اگر علم برای انسان میسراست از آنست که مفهومات وتصوراتی راکه ازموجودات دارد ذهن خودش آنها را میسازد یعنی معلوم مخلوق ذهن وعقل خود انسان است وعالم و معلوم یکی است و گفت علم مادهٔ دارد وصورتی باین معنی که مادهٔ علم تأثیراتی است که ازخارج بذهن میرسد و صورتش قالبهائی است که عقل درخود دارد وآن تأثیرات را در آن قالبها میریزد و بصورت علم یعنی مفهومات و تصورات در میآورد. ضمناً دانسته شد که آنچه علم انسان بر آن تعلق میگیرد عوارض است ولیکن کانت درعین اینکه معلوم راهمان تصورحاصل از عوارض میداند میگوید: عقل و مخصوصاً عقل عملی گواهی میدهد بر اینکه ذواتی هم هست که این عوارض مربوط بآنهاست جز اینکه ما بآن ذوات علم نمیتوانیم پیدا کنیم زیرا مابچیزی میتوانیم علم بیابیم که بحس در آید وآنچه بحس درمیآید عوارض ذواتند نه خود ذوات وازاینرو کانت ذوات را معقولات مینامد چه عقل است که بروجود آنها حکم میکندا گرچه برآنها علم نمیتواند بیابد.

ضمناً دانستیم که کانت ذوات معقول رامتعدد یافته است یك ذات در درون انسان است که عالم است یعنی علم باو منسوب است ویك ذات (یا ذواتی)

حد «من‌است» است وجانب دیگرش «جزمن» که جنبهٔ سلبی «من» است. وقتیکه «من» چیزی ازاشیاء را در میباید درواقع حدی را که بخودداده است در مییابد. اگر «من» نمیبود «جزمن» هم‌نمیبود. پس باین‌بیان‌معلوم شد که جزمن مخلوق من‌است «من» شخص‌است و «جزمن» شئی‌است (۱) «من» عالم‌است و «جزمن» معلوم غیرعالم و باین وجه دانسته شد که عالم ومعلوم یکی‌است وجزمن چیزی‌نیست.

«من» خودرا بر نهاد وچون خود را بر نهاد «جزمن» را برابر نهاد وبهمین‌عمل من وجزمن‌را باهم نهاد (باهم‌جمع کرد) پس یك عمل بود که بسه صورت درآمد: بر نهادن و برابر نهادن و باهم نهادن (۲)

«من» تا وقتیکه بخود پی نبرده وخود را بر ننهاده است نیست و وقتی هست میشود که بخود پی برده باشد یعنی جزمن را برابر نهاده باشد اما راستی اینست که حقیقت «من» کردار و عمل است نه وجود زیرا که وجود که بمعنی بودن است متضمن سکون و بی حرکتی است اگر بود ساکن میبود زیرا چیزی که ساکن نیست چگونه میتوان گفت هست؟ اما سکون مرگ است و چیزی که ساکن است چگونه میتوان گفت جان دارد؟

کردار که حقیقت «من» است چه معنی‌دارد؟ کوشش است برای اینکه حدی که «من» بخود داده و «جزمن» را برابر نهاده است دور کند،

---

(۱) Sujet et objet

(۲) بفرانسه مأخوذ ازلاتین .poser و .opposer و composer و بفرانسه مأخوذ از یونانی thèse و antithèse و synthèse و بجای «نهادن» میتوان «گرفتن» گفت دراینصورت آن‌سه عمل‌عبارت خواهد بود از «بر گرفتن» و «برابر گرفتن» و «باهم گرفتن» یا اصل ومقابلش‌وجمع هردو.

دارد همان «من» (۱) است (در اینجا از استعمال الفاظ نفس و روح هم خودداری میکنیم برای اینکه ممکن است برای ما تصور غلطی بیاورند و بعد مطلب توضیح خواهد شد). پس حصول علم چنین است که «من» نخست بخود میآید یا متوجه خود میشود یا بخود پی‌میبرد و در این مقام فیخته لفظی بکار میبرد که معادل آنرا میتوانیم «وضع» (۲) بگوئیم در اینصورت میتوان بقول فیخته گفت: «من خود را وضع میکند» یا اصل قرار میدهد ولیکن گمان ما اینست که اگر معادل فارسی وضع را که «بر نهادن» است بیاوریم با عبارت فیخته سازگارتر خواهد بود پس میگوید: «نخست من خود را برمینهد».

«من» هر چند در اصل نامحدود است ولیکن چون خود را برمینهد و بخود تشخص و تعین میدهد خود را محدود میکند چون تشخص و تعین مستلزم محدود بودن است و نا محدود متشخص و متعین نیست و بهمین عمل که «من» خود را محدود میکند «جز من» (۳) یعنی عالم محسوس و آنچه آنرا عالم خارج از ذهن مینامند تحقق می یابد. بعبارت دیگر وجود «جز من» یعنی اشیاء و اعیان و کلیهٔ عالم ظاهر بواسطهٔ حدی است که «من» بخود میدهد و خود را برمینهد و برای اینکه خود را بر نهد جز من را برابر مینهد (مقابل مینهد) و به «جز من» برمیخورد (تصادم میکند) بعبارت دیگر امر غیر منقسم را منقسم میسازد.

پس در امر نامحدود بواسطه بر نهادن «من» حدی پیدا شد. یك جانب

---

(۱) فرانسه le moi و بزبان لاتین ego

(۲) Poser (۳) Le non-moi یا Non-ego اگر «من» را نفس میتوانستیم بگوئیم «جز من» را هم ماسوای نفس میگفتیم.

و «جزمن» وهمی است که برای عقل نظری روی میدهد که دستش بسته و پایش شکسته است. اگر عقل تمام میبود جز من نمیدید و درمییافت که جز من چیزی نیست که وجود داشته باشد و علم بر او تعلق بگیرد بلکه مخلوق خود من است و علم بمعنی خلاقیت است. عقل نظری که جدا کنندهٔ عالم از معلوم است خدمتگزار عقل عملی است که میخواهد بمرور زمان جز من را تابع من کند بلکه من را از جز من فارغ سازد و بعدم تقید یعنی آزادی و مختاریت مطلق برسد و اگرچه بآن دسترس ندارد همواره باو نزدیك میشود ومایه واصل اخلاق همین است.

چون دانسته شد که علم همین است که من خود را برنهد وجز من را برابر نهد و نیز بیان شد که حقیقت من کردار و عمل است که ناشی از خواست واراده است پس باین اعتبار میتوان گفت عقل نظری وعقل عملی یك منشأ دارند ودرواقع ازهم جدا نیستند چنانکه ماده و صورت علم را معلوم کردیم که هر دو یك منشأ دارند که همان فعالیت من است وچون این بیان بدرستی دربافته شود روشن میگردد که فلسفه جز بیان حقیقت علم چیزی نیست. «من» حقی دارد وظیفهٔ هم دارد: حقش اینست که مختاریت خود را حفظ کند و وظیفه اش اینست که مختاریت دیگران را محترم بدارد و چون بغیر از من من های دیگر هم هستند آزادی و مختاریت من معنی ندارد و صورت پذیر نیست مگر باتفاق من های دیگر که هیئت جامعه را تشکیل دهند واین فقره منشأ وجود حقوق طبیعی وسیاسی میباشد.

گفتیم «من» دراصل نامحدود است وچون برای خود حدمعین کرد

بر پهنای حقیقت خود بیفزاید و آنچه را نیست متحقق سازد.

پس آنچه حقیقت دارد با آنکه اصل وجوداست «بودن» نباید باو نسبت داد بلکه آنچه باو منسوب است «بایست بودن» است (تکلیف) یعنی گرائیدن بآنچه نیست اما باید باشد یعنی کمال. پس اصل تکلیف است یعنی طلب کمال و این متضمن آزادی و مختاریت است و کردار و عمل برای همین است و فلسفهٔ صحیح اینست که بدانیم بودن (وجود) حقیقت ندارد و آنچه حقیقت دارد بایست بودن است (تکلیف) (۱) پس همچنانکه گفتیم اصل «من» است میتوانیم بگوئیم اصل تکلیف است با اصل آزادی و مختاریت است و چون کردار و عمل ناشی از اراده و خواست است میتوان گفت اصل اراده با خواست است و چون اراده از من است پس باز امر بر میگردد باینکه اصل من است. علت وجود «من» همانست که «من» مکلف بعمل است. عمل یعنی کوشش و کوشش مستلزم آنست که عائقی در راه باشد. «جز من» عائق است و «من» بکوشش خود میخواهد عائق را از میان بردارد و حد را از خود دور سازد یعنی جهان خویش را پهناور کند و بسوی خیر و کمال پیش برود یعنی ارتقا یابد و این کوشش است که فضیلت است چون متوجه بکمال است.

اگر در بیانی که تا کنون کرده‌ایم تأمل فرموده و بدرستی دریافته باشید دانسته‌اید که چرا فیخته از استعمال الفاظ روح و نفس دوری میجوید چون اگر از نفس و روح نام ببرد جسم و تن و جوهر مادی و جوهر مجرد هم باید قائل شود و این بعقیدهٔ فیخته حقیقت ندارد و تصور جسم وجدائی «من»

(۱) فلسفهٔ اولی را قدما معرفت وجود میگفتند پس بنا بر تحقیق فوق فلسفهٔ اولی بی‌موضوع است.

حق منشأ درستی اخلاق و کردار است. هر کس در ادای تکلیف نظر به نتیجه و ثمرهٔ عمل ندارد وفقط تکلیف رامنظور میدارد باخداست ودیندار است وهر کس ثمرهٔ کارخود را میخواهد برخدا و بیدین است، پس دیانت کمال اخلاقی است و کمال اخلاقی کل دیانت است.

این بود مختصری از اصول فلسفهٔ فیخته که شرح مفصل دارد. در اخلاق و سیاست وحقوق نیز تحقیقات آورده که از گنجایش این کتاب بیرون است.

اگر بیان ما روشن بوده و خوانندگان تأمل فرموده اند در یافته اند که این فلسفه چه اندازه بعقاید عرفا وحکمای اشراقی ما نزدیک است وفقط شیوهٔ تفاوت بیان دارد و شاید بتوان گفت علمی تر است و البته این فلسفه هم تمام نیست وخرده های چند بر آن گرفته اند وازجمله اشکالاتی که بذهن میآید اینست که اگر «جز من» جنبهٔ منفی و غیر عالم «من» است وحقیقت ندارد پس چگونه معلوم میشود ومن چگونه بآن برمیخورد وآنرا در مییابد و آنکه بقول فیخته «من مطلق» است و نا محدود است چرا خود را محدود ومقید میکند؟ اما چه فلسفهٔ است که مشکلاتی باقی نگذاشته و کدام حکمت است که معمارا بدرستی گشوده باشد؟ وبزودی خواهیم دید که پیروان فیخته مشکل را بعقیدهٔ خود چگونه حل کردند فعلا درمباحثی که در پیش داریم این فقره را همواره باید در نظر داشته باشیم که کانت یکجا قائل بعوارض بود و یکجا قائل بذواتی که منشأ و مبدأ آن عوارضند و ما آنها را نمیتوانیم ادراک کنیم و فیخته این مذهب دوگانگی رامبدل بمذهب یگانگی کرد که فرض ذواتی که ادراک آنها برای ما میسر نباشد لازم نیست حقیقت یکی است و آن «من» است و باقی همه مخلوق ومصنوع اومیباشند.

«من» و «جز من» میشود پس بآسانی میتوان دریافت که آن اصل نامحدود ذات حق است ووجود مطلق وبقول فیخته «من مطلق» یا عقل مطلق. پس جهان وهر چه دراو هست تعین ذات مطلق است حقیقت انسان هم از ذات حق صادرشده‌است، دراوزیست میکند واورا درخود تجلی میدهد و چون دانستیم که حقیقت‌من کرداراست که ناشی ازاراده‌است پس «من‌مطلق» ارادهٔ صرف ومشیت است.

زمان چیزی نیست جز سیر «من» سوی کمال پس ذات حق که عین کمال‌است اززمان ومکان بیرون‌است وچون‌ذات حق «من» مطلق‌است که «جز من» دربرابرخود ندارد پس دراوعالم ومعلوم بطور مطلق یکی‌است وازهم متمایز نیست.

ذات مطلق مفهوم‌نیست چون امر نامحدود نباشد مفهوم نمیشود. همچنین ذات مطلق شخصیت‌ندارد چون چیزی که شخصیت دارد محدود است و فیخته میگفت هر دینی که بخدا شخصیت بدهد لایق مردم دانا نیست ومن ازآن بیزارم. خداهمانا نظام کرداری جهان‌است.

فیخته گفته است مذهب من همان مذهب اسپینوزاست اما واورونه ومقصودش اینست که ما هردو یکی گوئیم امااوجوهر یگانه‌را که جهان ازآن تشکیل مییابد اصل گرفت ونفس انسان رااز آن بیرون آورد، من حقیقت انسان رااصل گرفتم وجهان رااز آن بیرون آوردم.

بعقیدهٔفیخته «من»چون متحقق‌شد باقی‌است زیرا امری که‌متحقق شد فناندارد اماهمهٔ من ها متحقق نمیشوند و آن من متحقق میشود که امری کلی وباقی را پرورده باشد.

ظهور پاکی و نیکی وزیبائی دراشخاص نمایش‌ذات حق‌است‌وذات

واشراق ووجدان درونی را در کسب علم بیش از تعقل و استدلال دخیل میدانست.

در آغاز زمانی که شلینک بتحقیق پرداخت باکتشافات جدیدی که درعلوم‌طبیعی‌مخصوصاً شیمی وقدری هم جان شناسی ومعرفت‌وظائف بدن دست داده بود متوجه شد قوای فعل وانفعال شیمیائی بهتر از پیشتر شناخته شده وبوجوداکسیژن‌ودخالتش‌دراحتراق پی برده بودندودانسته شده بود که حیات‌هم نوعی ازاحتراق است. قوای الکتریسیته‌ومغناطیس وخواصشان وعجایبی که‌ازآنهاسرمیزندنیزفکراهل‌فضل‌رامشغول‌ساخته بود. شلینک همینکه یک اندازه باین امورآشنا شد شوری پیدا کردو ذوق فلسفیش‌اورا برآن داشت که بنا براین معلومات یک فلسفه طبیعی بسازد. البته‌آن‌معلومات‌هنوز بسیار ناقص‌بود واکنون‌هم که‌یکصدوچهل سال‌ازآنزمان گذشته وبسی چیزهای‌دیگرمکشوف شده‌است‌بازمعلومات بجائی نرسیده که فلسفه بربنیادی‌استوار گذاشته شود وبنابرین بسیاری ازرأیهائیکه شلینک درفلسفه طبیعت اظهار داشته غلط است وقابل‌اعتنا نیست مانند اینکه‌چون‌مغناطیس طبیعی نوعی ازآهن است نظرباهمیتی که برای مغناطیس‌تصور کرده بودآهن‌را عنصراصلی دانسته وهمه‌اجسام را تحوّلات آهن پنداشته است درحقیقت دراین فلسفه شلینک‌همان اشتباهی‌را کرده است که برای‌حکمای‌قدیم دست داده بود که‌بامعلومات ناقص آنزمان خواسته بودند بخیال بافی سراسرجهان را در قالب فلسفه بریزند جزاینکه درآن عصرچشمها بازتر وسیرترقی علوم سریعتر بود و خیال بافیهای شلینک منشاء اثر نشد و اهمیت آن حکیم باین خیال بافیهانیست وآنچه محل‌توجه‌است نوع فکروروش اودر فلسفه‌واشراقاتی

بخش دوم شلینك

شلینك[۱] هر چند نزدیك بهشتاد سال روزگار گذرانیده است (از ۱۷۷۵ تا ۱۸۵٤) زندگانیش وقایع نقل کردنی ندارد اوقاتش همه بتحصیل و تصنیف و تدریس گذشته است. بسیار زود یعنی پیش از بیست سالگی دست بنگارش بردو آثارش محل توجه شد تا آنجا که گوته و شیلر که بزرگترین شعرای آلمان و مردمانی بزرگوار و دانشمند وحکیم بودند بااومهربان شدند وحمایت کردند چنانکه در بیست و سه سالگی بمدرسی دانشگاه شهر ینا[۲] پذیرفته شد و آنزمان مدرس معتبر آن دانشگاه فیخته بود وورود شلینك بآنجا یکسال پیش از آن بود که فیخته بسبب اتهام بکفر از آن شهرستان دور شود. باری شلینك چون بسی سالگی رسید حکیمی نامی و معتبر بود ولیکن از آن زمان ببعد چندان آثاری از خود منتشر ننمود وچندفقره از تصانیف مهم او پس از وفاتش بچاپ رسید. نام کتاب های معتبرش ازاینقرار است:

اندیشه‌هادرفلسفهٔ طبیعت. روح جهان. بیان فلسفهٔ من. فلسفه و دین. تحقیق در حقیقت مختاریت انسان. ادوار جهان. فلسفهٔ صنعت. فلسفهٔ اساطیر. فلسفهٔ وحی.

☆☆☆

ازخصائص شلینك اینست که هم بتحقیقات علمی زمان خود متوجه بوده وهم ذوق وطبع شاعری وعرفان داشته‌است یکجا پیرو کانت و فیخته بود یکجا نوع افکار افلاطون وفلوطین واسپینوزا را درخاطر می‌پرورد

---

(۱) Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling (۲) Jéna

گاهی نفس و گاهی عقل و گاهی ذهن و گاهی عالم گفته ایم ومقصود آن ذاتی است دروجود انسان که امور ذهنی وعقلی مانند حس ووهم و تصور وتعقل واراده ونظایر آنها باو منتسب است بعبارت دیگر ذاتی که ذهن و قوای ذهنیه متعلق باوست ولفظ دوم استعمال میشود برای موجوداتی که انسان خارج ازذهن ونفس خود ادراك میکند.

بعقیدهٔ ما دربیان تحقیقات حکمای اروپا الفاظ نفس وعقل و ذهن وموضوع درازای لفظ اول وشیئی و عین و خارج درازای دومی همه جا مناسب نبست ومحتاجیم که برای آنها اصطلاح دیگری نیزداشته باشیم چون آن دولفظ اروپائی اکثر درمقابل یکدیگر آورده میشوند و غالباً گوبنده ازاولی ذاتی را ارادهمیکند کهدرباطن ودرون وجود انساناست وازدومی ذاتی را منظور دارد که بیرون ازنفس است اگر چه بدن خود انسان باشد یعنی درونی وبیرونی بودن آنها منظور است وبعلاوه ممکن است گوینده ازلفظ اول نظربجوهر ومفارق بودن نفس نداشته باشد و از لفظ دوم همه وقت نظر بشیئیمادی نیست وازطرف دیگر ازصدسال پیش این دولفظ بسیار فراوان بکار برده میشود و دائماً محل ابتلاست و این ملاحظات همه ایجاب میکند که برای آنها اصطلاح خاص اختیار کنیم. (۱)

درمواجهه با این مشکل مادو کلمهٔ«درون ذات» و«برونذات» را

(۱) این دولفظ از الفاظاروپائی است که ترجمه آنها بفارسیمایهٔ سرگردانی میباشد وچاره نیست جز اینکه هرجا برحسب مناسبت بلفظ خاصترجمه شود وتاکنون چنین کردهایم چنانکه در متن اشاره شد ولیکن الفاظی که پیش از اینها بکار بردهایم هیچکدام بمعنائی که اینجا منظور است وفا نمیکند پس مجبوریم اصطلاح بسازیم اما این اصطلاحات کهساختهایم عمومیت ندارد وما را از الفاظ سابق بی نیاز نمیکند.

است که برای اودست داده وتحقیقاتی است که درفلسفهٔ زمان‌خود نموده واو نیز مانند فیخته‌بوجه دیگر بوحدت وجود رسیده است و آن جمله‌را نمیتوان پرسرسری گرفت‌وسزاواراست که اندکی‌وقت‌صرف آن کنیم.

☆ ☆ ☆

پیش ازآنکه به بیان فلسفهٔ شلینک بپردازیم لازم میدانیم خاطر خوانندگان را آگاه‌سازیم که درزبانهای‌اروپائی دولفظ هست که‌بمعانی چند استعمال میشود ودرآن معانی باید دقت تام بعمل‌آید ومخصوصاً در ترجمه کارمشکل میشود ازآنرو که‌ماهم الفاظی برای آنها بکارمیبریم که مورد استعمالشان مختلف است و در بعضی از آن معانی تخصیص و صراحت که لازمهٔ اصطلاح علمی است ندارند.

یکی ازآن دولفظ [1] آنست که مادرعلم‌زبان گاهی فاعل (بانایب فاعل) و گاهی مسندالیه ودرعلم منطق موضوع (مقابل محمول یاموضوع بمعنی محل عرض) میگوئیم. لفظ دیگر را [2] هم گاه موضوع (مثلاً موضوع علم) و گاه غایت و منظور و گاه عین یا شیئی میخوانیم. البته در مواردی که الفاظ مذکوراصطلاح شده وصراحت دارند ماهتابعت‌میکنیم و در آن موارد بکار میبریم امّا آن دولفظ اروپائی هر یک معنائی هم دارند که دانشمندان ما برای آن دومعنی‌لفظی بکار نبرده‌اند یا همان موضوع وشیئی‌را گفته اند و گاهی ذهن وخارج تعبیر کرده انددرحالیکه این الفاظ بقسمی که اروپائیان بکار میبرند درآن معانی نزد ماصراحت ندارند ووافی نیستند.

توضیح آنکه‌لفظ‌اول‌استعمال‌میشود‌برای‌آنچه‌ماتاکنون‌درین کتاب

---

(۱) Sujet (۲) Objet

که «من» یعنی درون ذات را حقیقت وجود میداند زیرا که «من» عالم است و عالم بدون معلوم معنی ندارد و اینکه فیخته میگفت « جزمن » حقیقت ندارد درست نیست چون جزمن یعنی جهان معلوم است و اگر حقیقت نداشت معلوم نمیشد وعالم هم وجود نمیداشت پس من و جزمن هر دوحقیقت دارند الا اینکه هیچکدام حقیقت مطلق(۱) و وجود ذاتی(۲) نیستند وحقیقت مطلق برتر ازاین هردواست وشرایط هیچگونه وجودی دراو نیست چون اوخود شرط وعلت هر وجودی است و میتوان گفت هم عالم است هم معلوم یعنی وجهی ازاو عالم است ووجهی ازاو معلوم است و اوخود یکسان است و دراوفرق نیست و بی‌تفاوتی‌است(۳) وشخصیت ندارد وعالم‌ومعلوم دراو مشخص نیست‌وهمه‌متقابلها(٤) دراوجمعندو اینهمانی(٥) دارند و وجود مطلق هم این و هم آنست یانه این و نه آنست متقابلان چون نمایش مییابند عالم و معلوم مبشوند و درون ذات و بـرون ذات میگردند بقول عرفای ما وجود مطلق حقیقی ببرنگ است و رنگ متعلق بدرون ذات و برون ذات است و آنها درعالم حقیقت مانند دوقطب جریان الکتریسیته میباشند که مادام که جریان واقع نشده است الکتریسیته نه مثبت و نه‌منفی‌است وقطبی‌نمودار نیست دروجود هم هرجا یك قطب غالب میآبد درون ذات و عالم میشود و هر جا قطب دیگر غلبه می یابد برون ذات یعنی‌معلوم صورت میپذیرد درجهان یعنی‌طبیعت قطب محسوس غالب است ودرنفس یا روح(٦) قطب علم وعقل غلبه دارد واین درواقع همان مذهب اسپینوزاست که تعبیرش تفاوت کرده است

(۱) L'Absolu (۲) L'Etre en soi (۳) L'indifférence
(٤) Les Contradictoires که متناقضها هم میتوان گفت
(٥) Identité (٦) Esprit

اختیار کردیم[۱] وتا وقتیکه اصطلاحات بهتر بنظر نرسیده بکارمیبریم والبته هرزمان الفاظ مناسب تر پیدا شد اینها را ترك کرده تبدیل باحسن میکنیم و نیز مانعی ندارد که هرجا سیاق عبارت مقتضی باشدبجای درون ذات ذهن یا عالِم یانفس بگوئیم وبجای برون ذات خارج یامعلوم یاشیئی و بجای درون‌ذاتی ذهنی وبجای برون‌ذاتی خارجی بگوئیم یاعبارات‌دیگری که مراد را بخوبی برساند . اینک برویم برسر فلسفهٔ شلینک .

* * *

کسانیکه « جزمن » یعنی طبیعت[۲] (یا جهان یابرون ذات) را اصل وحقیقت میخوانندووجودمطلق می پندارند برخطا هستندزیرا که جهان معلوم استووجود معلوم‌بدون‌وجودعالم متصور نیست و بقول‌فیخته تا«من» نباشدجزمن‌نخواهدبود . ازطرف دیگر سخن فیخته‌هم‌تمام‌نیست

---

(۱) اگر بنظر بیـاید که بجای درون و برون ممکن بود ظاهر و باطن یا نظایرآن گفته شود توضیح میدهیم که ظاهر وباطن و امثال آنها نیز مانند نفس وعقل وموضوع وغیرها معنی ومورد استعمال خاص دارندکه از دست نباید داد و بجای خودش باید بکار برد واگر بگویند چرا ذات‌درونی وذات‌بیرونی نمیگوئید گوئیم اولا ترکیب درون ذات وبرون ذات بیشتر بکلمه مفرد شبیه است ثانیاً از این دو کلمه محتاجیم مشتقات نیز بسازیم مثلا درون ذاتی (Subjectif) وبرون ذاتی (Objectif) که منسوب بدرون ذات وبرون ذات باشد واین مشتقات را ازذات درونی وذات بیرونی نمیتوان ساخت . ضمناً از خوانندگان‌التماس‌داریم که این اصطلاحات را اگرپسندیدند درغیر مورد بکار نبرند وتامعنی ومورد استعمال آنها را بدرستی درنیافته اند ازاستعمال‌آنها خودداری کنند تا مانند بعضی ازالفاظ موضوع فرهنگستان نشود که بکلی برخلاف نیت فرهنگستان وغلط بکار میبرند و عبارات عجیب وغریب از آنها میسازند زیراکه درون ذات و برون ذات موارد استعمال خاص داردکه درغیرآن موارد الفاظ دیگر باید بکار برد .

(۲) La Nature

عالِم (درون‌ذات) راصورت میدهد ودومی مادهٔ صورت ومعلوم (برون‌ذات) راآماده میکند وسومی جمع میان صورت وماده یعنی تحقیق وجوداست. شلینك این سه مرحله راعمومیت داد که درهرمقام بنگری صورتی‌است ومادهٔ وجمع میان آن دو که مقام اینهمانی است چنانکه «جزمن» یعنی طبیعت سه حال دارد یکی‌ماده که جذب ودفع دارد و ثقل خاصیت اوست وبمنزلهٔ برون ذات است و بیجان است دوم نور که بجای صورت است و مابهٔ تشکل و تشخص است سوم جمع میان صورت و ماده یا نور و ثقل که وجود جان داررا تشکیل میدهد و حقیقت است واین سه مرحله از یکدیگرجدا نیستند وسراسرجهان متشکل وجانداراست وحتی‌جمادات که ما آنها راببجان میدا بم جان دارند چه اگرجان نداشته باشند جان وحیات از کجا حادث میشود»

همچنانکه جهان طبیعت وبرون ذات این سه مرحله رادارد نفس یا درون ذات هم یك جنبه مادی دارد که علم[1] است و جنبهٔ صوریش عمل[2] است وجمع میان آن دو ومقام اینهمانی اوصنعت‌است (هنر های زیبا)[3] وبعقیدهٔ شلینك صنعت مرتبهٔ اعلای زندگانی روح است و از تأمل درفعالیت صنعتی‌انسان میتوان پی برد باینکه چگونه از قوهٔ غیر مدرك غیرشاعر (مثلاً قوای طبیعت) امورمنتظم ومعقول و باآهنگ سر میزند زیرا هنری که ازشخص صنعتگر بروزمیکند ازروی تعقل نیست بلکه بهترین آثارصنعتی ازصنعتگردرحال بیخودی برمیآید.

فلسفهٔ شلینك رادر آن‌قسمت که باموراطبیعی‌میپردازدو بیان‌احوال

---

(۱) Connaissance (۲) Action (۳) Art

اسپینوزا میگفت جوهر یکی است و او گاه خاصیت فکر و عقل دارد (نفس یاروح) و گاه خاصیت ابعادداشتن (جسم) شلینك میگوید وجود یامن مطلق یکی است واو گاه عالم (من) میشود گاه معلوم (جزمن) بعبارت دیگر روح وجسم هردوازوجود مطلق صادرمیشوند .

پس تفاوت عمدهٔ فلسفهٔ شلینك بافلسفهٔ فیخته اینست که فیخته جهان محسوس و برون‌ذات را بیحقیقت میشمارد وحقیقت رامنحصر بدرون‌ذات میداند وشلینك برای جهان هم حقیقت قائل است ولیکن شلینك معتقد است که جهان وطبیعت یابرون ذات با درون ذات یعنی روح از یکجنس و یك منشأ است و هیچکدام حقیقت مطلق و خالق و مخلوق یکدیگر نیستند وهمان قوائی که درروح یانفس در کاراست درطبیعت نیزهست و هردو بموازات یکدیگر و بیك قاعده سیرمیکنند و از این روست که ما میتوانیم بوجود طبیعت پی ببریم و نیز میفهمیم که روح درجهان چگونه پرورش می‌یابد. درواقع جهان طبیعت همان سیری است که روح برای پرورش یافتن میکند . پس باید درطبیعت قوای دیگر باشد غیر ازقوای ظاهری که محسوس است بعبارت دیگر اینکه فیخته درنفس یك امر نا محدود می یافت که قوهٔ تحدید کنندهٔ درمقابل دارد و باینواسطه درون ذات و برون ذات درست میشود این تقابل در کلیه طبیعت باید باشد جز اینکه در طبیعت آن قوای متقابل ضعیف ترند و معنی این سخن چنین میشود که ماده روحی است که ساکن است وخواب است وروح ماده ایست که بفعالیت درآمده است .

فیخته برای درون ذات و بقول خود او برای «من» سه عمل وسه مرحله تشخیص داده بود : برنهادن وبرابر نهادن وباهم نهادن که‌اولی‌وجود

فصل اول

دنبال کردن تعلیمات کانت درامر چگونگی حصول علم برای انسان آغاز کردند ولیکن کم کم ازشیوهٔ فلسفهٔ نقادی تجاوز کرده درطریق تحقیق ازجزمیان شدند ودر کلیه مباحث فلسفی ازروان شناسی وحکمت الهی و حکمت طبیعی و سیاست و غیرآن وارد گردیدند وفلسفهٔ اولی را بروش نو و بدیع تجدید کردند نظر بهمینکه اشاره کردیم که بیان چگونگی علم ناچار تایك اندازه مرد محقق را بتأمل در احوال عالم و معلوم نیز میکشاند واین کیفیترا دراحوال هگل وبیان فلسفهٔ او که فلسفه جامعی است نمایان ترخواهیم یافت .

طبیعت را میکند و باامور عقلی وروحی تطبیق مینماید فلسفهٔ طبیعت[۱] مینامند و آنجا که وحدت‌وجود واینهمانی امور متقابل را روشن‌میسازد فلسفهٔ اینهمانی[۲] میخوانند.

افکار شلینك براستی شگفت‌است ذوق سرشار دارد وپیداست که باشراق بنکات دقیق برمیخوردولیکن‌شاید بهمین دلیل است که‌احوالش مختلف است وعقایدش‌بیك‌سامان نیستچنانکه بعد ازدورهٔ وحدت‌وجود متوجه بدیانت‌مسیحی شده و گرفتار توجیه خدای متشخص[۳] گردیده است وچون‌بنیاد فکرش برتقابل قوا بوده وبرای شخصیت وتعیّن‌بجزاین راهی نمی‌یافته است برای اینکه خالقی جدا از مخلوق قائل شود ناچار شده است که‌بگوید خدابایددوجنبه متقابل‌داشته باشد جنبه علم‌و کمال ومحبت الوهیت وجنبهٔ نقص وجهل وخودخواهی غیرالهی تا از یکطرف بتواند شخصیت داشته باشد وازطرف دیگر چون محبت برخود خواهی غلبه کند خلاقیت ازاوظاهر گردد و باینطریق تعلیمات مسیحیان درست شود که خداوند مخلوق را ازروی محبت خلق فرمود و آنچه از ظاهر عبارات تورات وانجیل دربارهٔ مباینت خالق ومخلوق مفهوم میشودموجه گردد.

اگربخواهیم بیان کافی‌ازعقاید شلینك بنمائیم سخن درازمیشود وهرچند بعضی افکار دقیق دارد که نمونهٔ ازآن بدست دادیم خیالاتی هم بافته است که شرح آنها دراین هنگام برای ما مناسبت وضرورت‌ندارد.

ضمناً توجه میدهیم که فیختهوشلینك هردو تحقیقات خود را از

Philosophie de la Nature (۱)

Dieu personnel (۳) Philosophie de l'Identité (۲)

ومعرفت زیبائی نیز تصانیف چندازاو باقی مانده که درواقع درسهائی است که دردانشگاه درین مباحث داده است .

آثارهگل بدشواری فهم معروف است ودرین باب حکایاتی هست از جمله از قول خود او نقل کرده اند که تنها یکنفر فلسفهٔ مرا فهمید و اوهم نفهمید و نیز گفته اند وقتی کسی معنی عبارتی ازعبارات اوراازخود او پرسید پس ازتأمل جواب داد وقتیکه این عبارت رامینوشتم من وخدا هردومیفهمیدیم اما اکنون تنها خدا میفهمد و نیز معروف است که کتاب اورا درمنطق یکی ازدانشمندان بزبان فرانسه نگارش داد چون هگل آن نگارش را دید گفت حالا میفهمم که چه میخواستم بگویم نگارندهٔ این سطورامیدوار نیستم که هنر آن دانشمندرا داشته باشم وفلسفهٔهگل را قابل فهم کنم هم مگرلطف قریحهٔ خوانندگان وآشنائی ایشان بعلم وعرفان گامی چند پیش بگذارد .

هگل درعلم وحکمت وادب قدیم وجدید متبحر بوده و بهمه حکمای پیشین نظر داشته است ولیکن مخصوصاً ازهرقلیطوس و برمانیدس وافلاطون وارسطو واسپینوزا وبالاخص از کانت وفیخته وشلینك استفاده کرده است مشربش مانندبعضی ازدانشمندانی که نام بردیم وحدتی ویکی گوئی است ولیکن بیانش باهمه آنان تفاوت کلی دارد گذشته ازاینکه مانندبعضی از قدما فلسفه اش جامع حکمت نظری یعنی طبیعی وآلهی است وسیاست و دیانت وصنعت را نیز شامل است ودرعین اینکه عقایدش همه موردتصدیق نیست میتوان گفت آخرین فلسفه ایست که جامع کلیه مسائل و مباحث حکمتی است وتعلیمات هگل دردنیاودرافکاردانشمندان تأثیر کلی بخشیده ومخصوصاً درسوق دادن آلمانیان بسوی بعضی عوالم مدخلیت تمام داشته

بخش سوم هگل

۱ - احوال هگل

هگل(۱) معاصر فیخته و شلینك بود از فیخته هشت سال کوچکتر و از شلینك چهار سال بزرگتر و با این هر دو رفاقت داشت و با شلینك همشاگردی بود ولیکن قریحهٔ هگل مانند شلینك بزودی نمایان نشد و در وقتیکه شلینك تصانیف مهم خود را منتشر کرد و بمدرسی و اشتهار رسیده بود هگل هنوز بمطالعه اشتغال داشت و با اینکه سالخوردتر از شلینك بود شاگرد او بشمار میرفت تا اینکه درزبان یونانی ولاتین وعلوم ریاضی و طبیعی تبحری بسزا یافت. نخستین تصنیف مهم اودرسی و هفت سالگیش منتشر شد. در شهرهای مختلف آلمان تدریس کرده و سرانجام درچهل و هشت سالگی در دانشگاه برلن بجای فیخته که چهارسال پیش ازآن در گذشته بود مدرس شد و کم کم در مدرسی صاحب مقام گردید و در حکمت اعتباری تمام یافت چنانکه بازارشلینك را ازرونق انداخت خاصه اینکه پس ازرسیدن برأی و نظرمستقل با نظریات شلینك بمخالفت برخاست و آن حکیم تا هگل زنده بود تقریباً لب فروبسته بود. وفات هگل درشصت و یك سالگی بمرض وباواقع شد (سال ۱۸۳۱). تصانیف معتبری که از هگل باید مذکور شود یکی کتابی است بنام معرفت آثار روح و یکی بنام علم منطق و دیگری کتاب مفصلی است جامع فلسفهٔ او ودایرة المعارف علوم فلسفی نام دارد و کتابی هم نوشته است بنام فلسفهٔ حقوق. درفلسفهٔ تاریخ و فلسفهٔ دیانت

---

(۱) Georg Wilhelm Friedrich Hegel

میتوان گفت کانت اصالت تصوری[1] است (یا اصالت علم یا اصالت معقول) زیرا مطابق بیان او عوارض و حوادث که عقل ما بادراك آنها قادر است جز تصوراتیکه همان عقل آنهارا میسازد (علم) چیزی نیستند و ذوات جوهری که محل و مبنای آن عوارضند و وجود مطلقند (که بفارسی میتوانیم خود هستی بگوئیم) عقل ما بادراك آنها دسترس ندارد.

درضمن بیان فلسفهٔ کانت باین فقره هم اشاره کردیم که کانت از اصالت تصوراباً دارد و این بنابر آن بود که معنی اصالت تصوررا چنین بدانیم که غیراز تصورات ذهنی ما چیزی درجهان وجود ندارد چنانکه بر کلی بوجهی و هیوم بوجه دیگر همین اعتقاد را داشتند. تبرّی کانت ازاصالت تصور برای این بود که گمان نبرند نتیجهٔ مذهب او این میشود که درعالم حقیقتی نیست زیرا این مذهب سوفسطائیان است.

سپس تصرفی که فیخته درفلسفهٔ کانت بعمل آورد اگر درست توجه بفرمائید مذهب اصالت تصوررا تأئید و تکمیل کرد زیرا اومدعی شد که غیرازذهن (یا نفس یاعقل) و تصورات او حقیقتی نیست حقیقت و وجود مطلق و خودهستی همانا درون ذات است و برون ذات نتیجهٔ وجود اوست و بس و اینك بهتر آن میدانیم که مذهب اصالت تصوررا چنانکه فیخته بیان کرده است اصالت معقول یااصالت عقل یا اصالت علم اصطلاح کنیم زیرا میترسیم از کلمهٔ اصالت تصور همان اشتباهی که کانت از آن استیحاش داشت دست دهد و چنین پنداشته شود که معنی این مذهب اینست که حقیقتی در کار نیست.

اصالت معقول یااصالت عقل یااصالت علم درواقع مذهب همه حکمائی

---

(۱) Idéaliste

است چنانکه از بیان فلسفهٔ او معلوم خواهد شد .

۲ ـ فلسفهٔ هگل

در اینجا مناسب است مقدمه‌ را که برای فلسفهٔ فیخته نگاشتیم قدری تتمیم کنیم .

از تعلیمات حکمای یونان مخصوصاً برمانیدس وسقراط وافلاطون وارسطو دانسته ومسلم شد که هرچند برای حصول علم باشیاء وامور جهان از حس ناگزیریم اما بوسیلهٔ حس تنها که فقط بجزئیات تعلق میگیرد علم حاصل نمیشود ومعلوم وقتی دست میدهد که قوهٔ فهم وتعقل بکار برده شود وجزئیات را تحت کلیات درآوریم تابقول قدما صورتی ازشیئی درذهن حاصل گردد . نزاع مادّیان وروحانیان واختلاف اصحاب حس و اصحاب عقل هم که پیش ازاین گوشزد کرده ایم دراین باب مدخلیت ندارد.مادی صرف هم که باشیم چاره نداریم ازاینکه قبول کنیم که انسان قوهٔ دارد که ازجزئیات کلیات انتزاع میکندوعلم را میسازد وآن قوه را فهم وعقل(۱) میگوئیم وآن کلیات را علم یامعلوم وتصور ومفهوم و معقول(۲) مینامیم.

حکمای اروپا که بنکته‌سنجی پرداختند ودراین باب دقیق شدند تحقیقاتشان بفلسفهٔ نقادی کانت منتهی گردید که روشن کرد که ما از جهان وموجودات آن هیچ خبری نداریم جز تصورات ومفهوماتیکه ذهن ما خود میسازد بشرحی که درجلد دوم این کتاب باز نمودیم و باین وجه روشن شد که میتوان گفت عاقل ومعقول وعالم ومعلوم یکی است وبنابراین میتوان بعلم اعتماد کرد درهرحال نظر باین بیان چنانکه اشاره کردیم

Concept, Idée (۲) Raison, Entendement (۱)

فصل اول

در اینکه وجود واحد است موافق برمانیدس است و در اینکه مدار امر جهان بودن نیست بلکه شدن است باهرقلیطوس همرأی است ودراینکه هستی حقیقی معقول است پیرو افلاطون است ودرباب وجود وعدم وقوّه و فعل وفاعل وغایت و اینکه هستی مطلق همان غایت غایات و صورت صور وعقل عقول است ارسطو را تصدیق دارد وما نند اسپینوزا وحدت وجودی است درحالیکه شاگرد کانت است وبوجهی هم مشرب رفقای خود یعنی فیخته وشلینك میباشد وبا اینهمه فلسفه اش بدیع است و با هریك از پیشینیان اختلافات هم دارد وعجب اینکه بعضی از پیروانش دربارهٔ اوغلو کرده و اورا ازبزرگترین فیلسوفان شمرده وتعلیماتش را آخرین مرحلهٔ حکمت پنداشته اند وبعضی ازمخالفانش بکلی منکراوشده وسخنانش را بیمعنی دانسته اند امّا حق اینست که از افراط وتفریط هردوبر کنار باید بود و میانه روی را ازدست نباید دادو تصدیق باید کرد که تحقیقات هگل بسیار برمعنی وقابل توجه است ولیکن نقص وخطا هم فراوان دارد و چنانکه مکرر خاطرنشان کرده ایم نمیتوان امیدوار بود که باین زودیها فلسفهٔ کامل بدست آید ومعمای جهان گشوده شود . باری یکی از اموری که سبب شده است که فلسفهٔ هگل بدشواری فهمیده میشود همین است که شامل وجامع همه فلسفه های پیشین است وناظر برآنهاست نه اینکه از هرکس چیزی گرفته ومرقّعی از برچیده های خود ساخته باشد چه در آنصورت فهمش دشوار نمیبود بلکه باین وجه که دریافتهای حکمای پیشین را دربوتهٔ فکرخود گداخته و ورزیده ومعجون خاصی ساخته که بسیار درهم و پیچیده است وآنچه مایهٔ مزید اشکال میشود اینست که در تعبیر مطالب واختیار واصطلاحات هم استقلال بخرج داده و مقید نشده است که

است که متوجه بوده اند که علم وحقیقت آنست که بعقل ادراك میشودو سر دفتر این حکما افلاطون است وارسطو نیز همین مذهب را دارد جز اینکه افلاطون معتقد بوده است که معقول وجود خارجی مستقل داردو ارسطو مدعی بوده است که معقولات و کلیات فقط در محسوسات وجود خارجی پیدا میکنند درهر حال فیخته چون حقیقت را منحصر بدرون ذات دانسته است مذهب اورا برای اینکه ازدیگران متمایز باشد اصالت عقل یا اصالت علم درون ذاتی (۱) خوانده‌اند .

شلینك نیز مذهب اصالت عقل داشت ولیکن بوجهی که درفلسفهٔ او بیان کردیم او ببرون ذات هم قائل بود وذات مطلق را فوق (۲) درون ذات و برون ذات میدانست پس مذهب او را اصالت عقل یا اصالت علم برون ذاتی (۳) نامیده اند .

امّا هگل نغمهٔ دیگری ساز کرد وآن اینست که حقیقت و خود هستی بجز عقل یا علم چیزی نیست ودرون ذات وبرون ذات همه مظاهر او ودر درون او (٤) ودر واقع حالات او (٥) ومخلوق اوهستند پس مذهب او را اصالت عقل یا اصالت علم مطلق (٦) گفته اند .

☆ ☆ ☆

هگل مذاهب همه حکمای پیشین را حق میداند ومیگوید اختلاف آنها دراعتباراتی است که در نظر گرفته اند وفلسفهٔ من شامل وجامع همه آن تعلیمات است وحق اینست که چون فلسفهٔ اورا درست دریابیم می‌بینیم

(۱) Idéalisme Subjectif (۲) Transcendant
(۳) Idéalisme objectif (٤) Immanent مقابل Transcendant
(٥) Modes (٦) Idéalisme absolu

کلیات اصل وجود میباشند.

نکته دیگر اینکه وقتی میخواهیم معمای جهان را حل کنیم دنبال علت فاعلی[1] نباید برویم زیرا ازیکطرف ذهن بتسلسل راضی نمیشود و ناچارعلت نخستین میجوید ازطرف دیگرچون علت نخستین را درنظر گرفتیم تازه معما حل نشده وطبع قانع نگردیده است زیرا این مشکل باقی میماند که علت نخستین چراعلت نخستین شده است پس برای اینکه معما گشوده شود باید غایت یاوجه و دلیل وجود را دریابیم چه اگر دانستیم برای چه موجود شده است بعبارت دیگرچون معلوم شد که امری معقول است طبع قانع میشود وعلت دیگر نمیجوید و روشن است که هر چیزی توجیه لازم دارد امّا خودوجه توجیه نمیخواهد چنانکه درقیاسات منطق وقتیکه صغری و کبری بدرستی چیده شد و نتیجه بدست آمد بصحت آن یقین حاصل میشود وطبع قانع میگردد ازآنرو که دلیلش معلوم شده و دانسته ایم که امری معقول است وازآن مقدمات این نتیجه باید بدست آید ودرمی یابیم که باید چنین باشد و چون دانستیم که باید چنین باشد فکرمان آسوده میشود واز عبارات معروف هگل است که آنچه واقع و متحقق[2] است معقول[3] است وآنچه معقول است متحقق است چه روشن است که آنچه واقع است نمیتواند خلاف عقل باشد و آنچه عقل بر او حکم میکند نمیتواند واقع نباشد.

وجه ودلیل هرامری معقول است و میتوانیم آنرا علت عقلی هم

(۱) Cause که آنرا Cause efficiente هم میگویند
(۲) Réel (۳) Rationnel

هر لفظ را بمعنی که پیشینیان استعمال کرده اند بکار ببرد گذشته از اینکه خوش بیان هم نیست .

☆ ☆ ☆

برای اینکه بتوانیم یك اندازه از فلسفهٔ هگل سر در آوریم باید باز برسبیل مقدمه تذکراتی برطبق مشرب اوواصولی که در نظر داشته است بدهیم .

موجود دو نحو است موجود در نزد حس که جزئی و شخصی است وموجود در نزد عقل که کلی است. موجود محسوس ثابت شد که حقیقت ندارد و آنچه حقیقت دارد وجود معقول است و این دو نحو وجود را در فلسفهٔ هگل همواره از نظر دور نباید داشت و متوجه باید بود که وقتی میگویند شیئی باشخص که جزئی است حقیقت ندارد وحقیقت معقول و کلی است مقصود این نیست که جزئی وجود خارجی ندارد و کلی وجود خارجی دارد مقصود اینست که وجود خارجی یعنی محسوس که مقید بزمان ومکان است (زیرا که اگر مقید بزبان ومکان نباشد بحس وادراك درنمیاید) وجودش مستقل واصیل وبالذات نیست بلکه بالعرض است وتابع وجود عقل وفرع اوست ووجودیکه مستقل واصیل وبالذات است معقول است و این حکم ازبیانات حکمائیکه فلسفهٔ نقادی را تأسیس کرده اند بخوبی روشن شده ودانسته ایم که هر موجودی وجودش بسته بتصور وعلمی است که ماازاودر ذهن خود داریم یعنی موجودات همه وجودشان فرعی و نسبی و اضافی است مگر معقولات وتصورات که وجودشان بسته بامر دیگر نیست واگر نسبتی داشته باشند بخودشان است پس اصیل ومستقل وبالذاتند .

نتیجه اینکه وجود حقیقی آنست که بطور کلی ادراك شود پس

را بشناسیم وقسمت مهم فلسفهٔ‌هگل‌مربوط باین امراست وبعقیدهٔاو کاری که کانت در تشخیص مقولات کرده نا تمام وبی بنیاد است زیرا مقولات همه‌ازعقل برمیآیند ویك منشأدارند پس درواقع همه یکی هستندیعنی همه باید یك رشته باشند وهرمقواه ازمقولهٔ دیگربرآید و مانند زنجیر بیکدیگر پیوسته باشند و کانت این کار را نکرده است.

هگل باینکار کمربست و آنچه دربنخصوص نگاشته منطق (۱) نامیده استولیکن منطق اوچندان‌شباهتی بمنطق پیشینیان نداردنه‌بیان قواعد استدلال وبرهان است نه آلت احتراز ازخطای فکر است و اهل تحقیق گفته اند منطق هگل منطق نیست معرفت وجود (۲) و فلسفهٔ اولی (۳)است زیرا سیروسلوك عقل را در تعقل‌معقولات و کشف مقولات بیان میکنند بوجهی که‌سیرتحقق موجودات را نیز باز مینماید چه‌بنابر اینکه بعقیدهٔ هگل هرچه واقع است عقلی است و هر چه معقول است واقع است پس سیرتعقل معقولات همان سیرتحقق موجودات میشود . در واقع مقولات نه تنها چنانکه کانت میگفت قالبهائی هستند که‌معلومات درآن قالبها ریخته میشود بلکه انحاء وجود ومراحل ایجاد میباشند.

پیش ازآنکه واردبیان اجمالی منطق هگل شویم باید روش‌سلوك عقلی (٤)اورا در کشف مقولات بلکه در کلیه تحقیقات فلسفی‌باز نمائیم .

☆ ☆ ☆

روش کانت‌را در کشف‌مقولات دیدیم‌این بود که‌به‌بینند قضایابچند وجه تعقل میشوندپس وجوه‌قضایارا چهاریافت وازهریك ازآنهایك‌مقوله استخراج کردوسپس ازهریك ازآن چهار مقوله سه مقوله در آورد که

---

(۱) Logique (۲) Ontologie (۳) Métaphysique (٤) Dialectique

بخوانیم و آن همان عقل[1] است و روشن است که عقول جزئی همانا برای امور جزئی میتوانندوجه ودلیل یا علت عقلی باشند اما چون جهان عبارت از کل موجودات است وجه اوهم کل عقل یاعقل کلّ است وذات مطلق وخود هستی که آنرا میجوئیم عقل مطلق است که عقول اشخاص نمونه وپرتوی از آن ورهبر بسوی آنست .

عقل در تحصیل علم کاری که برای ما میکند ادراك کلیاتست پس اگر بخواهیم عقل را بشناسیم و بذات مطلق پی ببریم باید کلیات را بشناسیم ازین گذشته جهت ودلیل وعلت عقلی درهر حال وهر مورد بجز کلی نتواند بود واین امر باندك تأملی روشن میشود که هیچ شیئی که وجود خارجی داشته باشد نمیتواند علت عقلی باشد وعلت عقلی همانا امری است انتزاعی وبنابرین کلی است .

امّا کلیات دوقسمند بعضی بازاء آنها در خارج چیزی موجود هست (معقولات نخستین باصطلاح قدمانه باصطلاح کانت) مانند درخت وحیوان وماه وستاره وچیزهای دیگر . بعضی بازاء آنها درخارج موجودی نیست (معقولات دومین) همچون کیف و کم ووحدت و کثرت ومانند آنها. از این دوقسم کلیات آنها که معقول صرفند معقولات دومین اند که بقول کانت معلومات قبلی میباشند زیرا که معقولات نخستین معلوم شدنشان بخود عقل پس از تجربه و مشاهدهٔ حسی است پس معقولاتیکه مربوط بعقل مجردند و اینجا منظور نظر ما میباشند معقولات دومین اند که کانت آنهارا مقولات[2] نامیده است پس امر منتهی گردید باینکه مقولات

(۱) Raison که هم بمعنی عقل است و هم بمعنی دلیل وجهت یاعلت عقلی

(۲) Catégorie که قدمای ماهم قاطیغوریاس میگفتند . البته مشابهت لفظی معقولات ومقولات مایه اشتباه خوانندگان نخواهد شد .

است عدم و نیستی است زیرا نه این چیز است و نه آن چیز پس هیچ چیز نیست چنانکه اگر روشنائی مطلق باشد چیزی دیده نمیشود ودر حکم تاریکی مطلق است و بینائی وقتی دست میدهد که روشنی با سایه همراه شود یعنی نوردارای رنگ باشد پس هرمفهومی باید بانقیض خود جمع شود تامعنی تامی حاصل آید وهرچیزی دورو دارد مانند پارچه که‌رویه و آستر دارد وازجمع آن دورو روی‌سوم درست میشود که حقیقت پارچه همانست واین همان نکته ایست که فیخته درتحقیق امروجود درك کرده واینقسم تعبیر نموده بود که برنهاده[1] باید برابر نهاده[2] داشته باشدتا این دوهم نهاده[3] شده حقیقتی را صورت دهند .

این روش سه پایه[4] برنهاده وبرابر نهاده و هم نهاده قاعده ایست که‌هگل دراستخراج همه مقولات بلکه درسبرهمه موجودات عمومیت داده است . اصل با مقابلش واثبات‌بانفی‌بایدهمراه گردد تحلیل واقع‌شود سپس ترکیب دست دهدتاامرکبی‌صورت بپذیرد ودرمادیات هم این‌قاعده باین مثال روشن‌میشود که تخم‌چون درخاك برنهاده شود تحلیل می‌یابد سپس ازترکیب اجزایش گیاه که هم نهادهٔ آنهاست بوجود میآید .

پس هگل در کشف مقولات‌مفهومی‌را که ساده ترین وبدوی‌ترین مفهومات باشد بطور اصل‌برمینهدومقابلش را که نفی اوست برابرمینهد تامقولهٔ تمامتری بدست‌آید سپس این مقوله را باز برمینهد ومقابلی‌برابر اومینهد وهمین قسم پیش میرود درجه بدرجه تا بمقولهٔ‌برسد که مقابل نداشته باشد یا بعبارت دیگر متقابلها همه دراو جمع باشند و کاملترین معقولات‌وموجودات باشد.

---

(۱) Thèse (۲) Antithèse (۳) Synthèse (٤) Triade

جمعاً دوازده مقوله شد و این مقولات را مقولات فهم نامید از آنرو که ذهن انسان هرچه را میخواهد فهم کند در قالب این مقوله ها میریزد و مفهوم(۱) را میسازد.

هگل نظرش باینست که ذهن انسان پس از فهم(۲) تعقل میکند و بنکات دیگر برمیخورد و عقل(۳) برتر از فهم است و مقولات را باید بسلوك عقلی کشف نمود.

توضیح آنکه فهم مقید باصل اینهمانی(٤) واین نه آنی و امتناع جمع متقابلان(٥) است باین معنی که فهم میگوید یك چیز همان چیز است وغیر آن چیز نیست وچیز باناچیز جمع نمیشود بعبارت دیگر هستی هست و نیستی نیست(٦) هستی نیست نمیشود و نیستی هست نمیشود و هستی بانیستی جمع نمیآید.

امّا عقل میرسد بآنجا که درمی‌یابد که درهستی نیستی است ودر نیستی هستی است و میتوان گفت متقابلان جمع میشوند باین معنی که اموریکه بتصور درمیآیند همه اعتباری واضافی و نسبی هستند وهمه باهم مناسباتی ازمشابهت ومباینت وجز آن دارند که بدون منظور داشتن آن مناسبات تصور آن معانی بدرستی برای ذهن میسر نمیشود و بیمعنی خواهد بود تاآنجا که اگر همه‌مناسبات راازیك‌معنی سلب کنند منتهی بنقیضش یعنی بعدم آن معنی میگردد. مثلاً وجود بحت بسیط وهستی صرف که اورا باامر دیگر مرتبط ومتناسب نیانگاریم درعین اینکه وجود و هستی

(۱) Concept (۲) Entendement (۳) Raison

(٤) Principe d'ideniié (٥) Principe de Contradiction

(٦) این عبارت یادگار برمانیدس است.

فصل اول

گفت **عدم** است(۱) و باین بیان وجود وعدم درحالیکه متباینند و این نه‌آنی دارند عین یکدیگرند واینهمانی دارند .

پس عقل جمع وجود وعدم یعنی دو متقابل را که گمان میرفت ممتنع است تصدیق میکند ولیکن در عین تصدیق کردن آنها را انتزاعی می یابد و نمیتواند قبول کند که متحققند و پس ازآنکه وجود رابرنهاد یعنی‌عمل باثبات کرد وعدم را برابرنهاد یعنی‌عمل‌بنفی‌نمود برای رهائی ازجمع‌دومتقابل آن‌دورا‌باهم مینهدومقوله «**شدن**»(۲) راازآن درمیآورد که شدن هم‌بودن است وهم نبودن وجمع دومتقابل باین وجه هم متحقق وهم معقول میگردد درعین اینکه ازآن تخلص حاصل میشود .

هستی‌و‌نیستی وشدن نخستین سه‌پایه و نخستین هم‌نهاده رامیسازند و باید توجه کرد که امر اول و دوم صرف انتزاعی بودند و امر سوم یك اندازه تحققی است ونیزامراول ودوم بکلی‌عام بودند وامرسوم یك اندازه خاص است . هستی را میتوان جنس گرفت و شدن را نوع و بنابرین نیستی که انضمامش بهستی شدن را متحقق ساخت میتوان بمنزله فصل فرضش نمود(۳).

وجود بحت بی‌تعین(۴)چون بشدن درآمد تعین(۵)می یابد یعنی

---

(۱) Le non-être (۲) Le devenir یعنی از نیستی بهستی وازهستی به نیستی رفتن واین همان چیزی است که پیشینیان کون وفساد میگفتند .

(۳) نیزمیتوان گفت هستی صرف بقول ارسطو قوه است وشدن یك اندازه فعلیت است پس‌درواقع آنچه راهگل‌هستی‌صرف نامیده دراینجا ارسطو ماده(هیولی)خوانده وشدن مقدمه صورت پذیرفتن است و باز تذکرمیدهیم که ارسطوهم میگفت کون سه مبدأ دارد ماده وهیئت وعدم یاماده ومضاده (رجوع کنید بسماع‌طبیعی‌از کتاب شفا فصل دوم ازمقاله اول) .

(۴) non-déterminé (۵) déterminé

در نظر اول چنین پنداشته میشود که هگل در این سلوك عقلی جمع متقابلان را ممتنع نمیداند بلکه واجب میانگارد ولیکن حقیقت این نیست اولا متقابلانیکه هگل برابر مینهد مفهومات انتزاعی[1] هستند وفقط هم نهاده است که متحقق[2] است ثانیاً برای فرار از جمع متقابلان است که از بر نهاده و برابر نهاده هم نهاده ساخته میشود وپس از آنکه خود منطق هگل را باز نمودیم این مسائل که شاید تاریك بنظر آید روشن خواهد شد .

منطق هگل

دانسته شد که منطق هگل بیان استخراج مقولات یعنی معقولات دومین است باین وجه که ساده ترین وبدوی ترین وعام ترین وکلی ترین مفهومات را که پست ترین و کم معنی ترین آنهاست بگیریم و بسلوك عقلی که وصف کردیم مقولات اخص وبالاتر وپر معنی تر را یك یك استخراج کنیم تا باعلی مرتبه برسیم .

آن مفهوم اعم بدوی همان وجود بحت وهستی صرف است[3] که هیچگونه وصفی وتعینی برای آن نگیریم وروشن است که این مفهوم کم معنی ترین مفهوماتست زیرا که بطور مطلق میگوئیم «هست» اما چیست و کجاست وچگونه است معلوم نمیکنیم و نخستین مفهوماتست چون تصور او متضمن تصور هیچ مفهوم دیگر نیست .

نیز روشن است که تصور هستی صرف فقط انتزاع ذهن ماست و مفهومی است که مصداق خارجی ندارد یعنی هیچ چیز نیست پس میتوان

L'Être (۳) Concret (۲) Abstrait (۱)

وجود یافتن شیئی درخارج وانفراد گردید ازاینرو وحدت و کثرت دست میدهد و کثرت چون مجتمع شد و وحدت یافت مقولهٔ **کم** [۱] صورت میپذیرد و باین وجه‌ازچونی‌یعنی کیف چندی یعنی کم‌برمیآید هرچند کم با کیف تفاوت فاحش دارد چون کیف هر گاه تغییر یابد چیز چیز دیگرمیشود اما کم‌مربوط بظاهرشیئی‌استوتغیرش شیئی‌رادیگر نمیکند وتعلق به کیفیت خاص هم ندارد.

درهرحال وجود همینکه بمرحلهٔ کم رسید مادیت وجسمیت‌یعنی محسوسیتش درست میشود پس کسانیکه ماده رااصل وجود می پندارند کمیت را باید اساس وجود بشمارندامّابرای اصحاب‌عقل کمیت هم امری معقول است وازمظاهرعقل میباشد.

کم محدود اگر بیش و کمش بیرونی باشد بصورت مقدار و عدد درمیآید واگردرونی باشد درجه نامیده میشود که شدت وضعف است.

کم چون مستلزم حداست چنانکه پیش بیان کرده‌ایم جنبه‌عدمی دارد واین جنبه عدمی‌متعلق بکیف است[۲] پس کیف با کم جمع شده و ازاین‌تر کیب وجود وعدم برحسب قاعده سه پایه مقولهٔتناسب[۳] صورت میگیرد زیرا که تناسب کیفیتی است که ازانتساب دو کمیت حادث‌میشود وچون اندازه گرفتن وتقدیر بواسطهٔ نسبت دادن مقداری بمقدار دیگر است این مقولهٔ جدید راهگل**اندازه** [٤] نامیده است.

پس تا اینجا خلاصهٔ سخن این شد که **هستی** را چون مجرد بنظر بگیریم واقعیت ندارد **نیستی** هم تصورش از اینرو حاصل میشود که مقابل

(۱) Quantité (۲) باصطلاح قدما کیف موضوع کم است (۳) Proportion
(٤) Mesure

چگونگی دارد بعبارت دیگر **کیف**[۱] است وچیزی است. این چیز است وچیز دیگر نیست ولی نظر بتقابلی که میان این چیز وچیز دیگر هست میتواند تغیر یابد وچیز دیگرشود وچیز باچیز دیگر نسبتی دارد که آن نسبت وجود وعدم است زیرا که یکی از آن دو وجودش عدم و نفی دیگری است وهرچیزی نسبت بچیزدیگر ناچیزاست ومیان هرچیز باچیزدیگر حدی است که آن مرزمیان وجود وعدم است پس وجود بحت که درحال بی‌تعینی نامحدود بود چون بسبب کیفیت تعین یافت و متحقق شد ناچار محدود است ولیکن وجود متعین ومحدود ازوجود نامتعین و نا محدود جدانیست و باو پیوسته است و نباید چنین پنداشت که وجودی هست محدود ووجودی هست نامحدود چه‌در آن صورت وجود محدود خودحد وجود نا محدود خواهد بود یعنی دومی هم محدود خواهد بود بلکه حقیقت اینست که وجود یکی است ومحدود و نامحدود بهم پیوسته‌است و هر دو جمعاً نا محدودند امـا نا محدود امری است معقول و وجود خارجی یعنی محسوس ندارد و آن چیزوجود خارجی دارد و متحقق است که محدود باشد پس نـا محدود یعنی وجود بی تعیّن و محدود یعنی وجود متعین.

باری‌از کیفیت چنانکه دیدیم حد صورت گرفت ومحدودی سبب

---

(۱) Qualité در متن اشاره کرده‌ایم که هگل باصطلاحات قدما مقید نیست مثلا آنچه او مقولهٔ کیف نامیده بیك اعتبار صورت است باصطلاح قدما و بیك اعتبار کیف بلکه مطلق عرض است . قدمای ماهمین معنی را هیئت تعبیر کرده‌اند . ودر منطق هگل‌مقولات درجات اول‌ودوم وسوم دارند ودر بیان مختصری که مامیکنیم نظر بمقولات درجهٔ اول داریم وهر وقت نام آنهادر نوبت اول برده میشود بحروف سیاه مینویسیم مقولات درجه دوم وسوم را مقید نیستیم که شماره کنیم واگرهم در ضمن نام ببریم نشان نمیکنیم .

پس درمبحث وجود مقولات همه انتزاعی بودند وتصور وجود و کم و کیف را بکلی ساده ومجرد و بطور مطلق تعقل کردیم و هیچ مصداقی برای آن مفهومات درنظر نداشتیم همه رابالقوه انگاشتیم وفعلیت نداشتند. اینك درعالم تحقق وفعلیت قدری پیش میرویم وهمان مقولات رایك اندازه بصورت وجود خارجی بتصور میآوریم وچیز یاشئیی وذات درنظر میگیریم واختلاف و مشابهت و جنبه مثبت و منفی و نسبت میان اشیا را ملحوظ میداریم بعبارت دیگر **بماهیت**(۱) وجود میپردازیم.

هر چند تا کنون نیز بمنتها درجه اختصار کوشیده ایم چون میخواستیم روش وسلوك عقلی هگلی رانمودار کنیم بازقدری تفصیل دادیم. در بیان بقیه منطق هگل بیشتر باختصار خواهیم کوشید و فقط باصول مطالب اشاره خواهیم کرد زیرا ورود درتفصیل آنها هرچند شاید برای ورزش فکر سودمند باشد فایدهٔ حقیقیش کم است و بر معلومات چندان چیزی نمیافزاید.

☆ ☆ ☆

درمبحث ماهیت می بینیم مقولاتیکه بذهن میرسد جفت جفت است: خود است وغیر ، درون است و بیرون ، کنه است و وجه ، باطن و ظاهر ، ماده وصورت ، مؤثر واثر وچون بخواهیم صریح تر بگوئیم ذات است و عوارض ذات(۲) یا ماهیت است ونمایش های(۳) اووعجب اینکه این مقولات دوگانه راچون نیك بنگریم یگانه اند ، درعین اینکه دوتاست یکی است ، ماهیت همان نمایش است و نمایش همان ماهیت است ذات همان عوارض است وعوارض همان ذات است. اگر یك جا بنظر میرسد که اصل

(۱) Essence (۲) Phénomènes (۳) Manifestation

هستی است و گرنه آن نیز واقعیت ندارد و هستی و نیستی واقعیتشان در **شدن** است که نه بودن است نه نبودن یا بلکه باید گفت هم بودن است هم نبودن یعنی جمع میان هستی و نیستی است و تصور شدن مستلزم تصور **کیف** است (بمعنی هیئت یعنی اعم از صورت و عرض) و کیف را چون با عدمش همراه بتصور آوردیم تا محدود شود تصور **کم** درست میشود که چون با کم دیگر نسبت داده شود **اندازه** خواهد بود(۱).

اما تا کنون تصور همه مقولات را مجرد انگاشتیم یعنی آنها را انتزاع کردیم و بمرحلهٔ تحقق نیاوردیم هر چند از مقولهٔ هستی صرف هرچه بالاتر آمدیم بتحقق نزدیکتر شدیم ولیکن هنوز بتحقق واقعی نرسیده‌ایم.

این مقدار از تحقیقات را که هگل در کتابی کلان نگاشته و ما شاخ و برگهای آنرا زده و جوهرش را کشیده بچند سطر در آوردیم حکیم آلمانی خود مبحث نخستین از منطق خویش قرار داده و آنرا مبحث وجود نامیده است از آنرو که کم و کیف را از وجود جدا در نظر نگرفته وهرسه را لازم یکدیگر دانسته است چنانکه اگر کیفیت و کمیت را در نظر نگیرند تصور وجود حاصل نخواهد بود و میگوید این مقدار از تعقل در امر وجود تعقل بدوی انسان است که هنوز بکنه وجود نپرداخته و اهل علم نشده است و پا بدایرهٔ علم و دانش وقتی میگذارد که بکنه ذات فرورود و مفهومات ومقولاتی که در این مرحله بتصور میآورد مربوط بفنون علم و راجع بماهیت ذات است و تشریح آن قسمت دوم منطق هگل میباشد.

(۱) مقولات درجهٔ اول را برحسب وعده بحروف سیاه نوشتیم اما مقولات درجهٔ دوم وسوم را نشان نکردیم همینقدر اجمالا اشاره میکنیم که ازاین مقولات آنچه در اینجا متعرض شده ایم ازاینقرار است : حد، محدودی ، نامحدودی ، تغیر، کون، فساد ، وحدت ، کثرت ، پیوستگی، ناپیوستگی ، مقدار ، عدد ، درجه ، نسبت .

فصل اول

ماهیتی که بتجلیات چند ظهور می یابد **شیئ**[۱] یا **موضوع**[۲] و تجلیات او را **خواص**[۳] میخوانیم.

پس جوهر علت[٤] است و عرض معلول[٥] است، جوهر فیاض است و عرض فیض اوست، جوهر نیرو[٦] و عامل[٧] است و عرض عمل اوست، جوهر مبدأ[٨] و مقدمه است و عرض نتیجه[٩] اوست بعبارت دیگر جهان وحقیقت آن میدان فعل[۱۰] و انفعال[۱۱] است ولی اگر درست بنگریم فعل و انفعال هم اضافی و اعتباری هستند. بیك اعتبار جوهر علت فاعل است وعرض معلول ومنفعل ولیکن باعتبار دیگر بعکس است بنابراینکه اثر و مؤثر چنانکه گفتیم یکی است باعتباری اثر است باعتباری مؤثر است زیرا اگر علت نبود معلول نمیبود اما اگر معلول هم نبود علت علت نمیشد پس سلسلهٔ علتها و معلولها سلسله طولی نیست بلکه دور[۱۲] است و باین بیان روشن میشود که هر چند صدور معلول از علت واجب است امّا وجوب وضرورت در قضایای جزئی وفردی است نه در کل وجود که او مختار است وقدرت تام و اختیار[۱۳] در کل است نه در ذوات مفرد و حقیقت بیرون ازجهان نیست بلکه همراه آنست.

این بود خلاصه قسمت دوم منطق هگل که آنرا مبحث ماهیت نامیده است و حاصلش اینکه درمبحث اول که دیدیم وجود دو رو دارد (یعنی کیف و کم) در آن مبحث مقولات را مستقل وغیرمرتبط بیکدیگر منظور داشتیم همینکه اینهمانی کیف و کم را بنظر گرفتیم و بیکدیگر

Effet (٥) Cause (٤) Propriété (٣) Objet (٢) Chose (١)
Conséquence (٩) Principe (٨) Agent (٧) Force (٦)
Liberté (١٣) Cercle (١٢) Passivité (١١) Activité (١٠)

ماهیت است که مؤثر است وعوارض که آثار او هستند فرع او هستند از طرف دیگر می بینیم عوارض و آثار هم اصالت دارند زیرا آثار اگر نباشند مؤثر چه خواهد بود وعوارض اگر نباشند ذات چه معنی دارد؟ راست است که چراغ بنظر میآید اصل است وروشنائی پرتو اوست اما اگر این پرتو نباشد چراغ چه خواهد بود؟[1] و کسانیکه درحل معمای جهان فکر کرده‌اند از اینجهت آنرا دشوار یافته اند که باین یگانگی اثر ومؤثر پی نبرده وهمواره گرفتار این مشکل بوده‌اند که اثر بامؤثر چه مناسبت دارد وعوارض ازذات چگونه برمیآید.

باری درون وبرون، ظاهر وباطن، مؤثر واثر، حقیقت و تجلیات، ماهیت و نمایش، ذات وعوارض هرچه نام بگذارید لازم وملزوم یکدیگرند بلکه یکی هستند وچون این دوجنبه را باهم و یگانه بگیریم تحقق[2] شیئی است یاشیئی متحقق است واگرچه برحسب تقسیم عقلی دراشیاء فرض وجوب[3] وامکان[4] میتوان کرد ولیکن به بیانی که کردیم آشکار است که وجود اثر برای مؤثر وهمچنین مؤثر برای اثر واجب است و بنابرین هرچه متحقق است واجب است و چون این فقره بحکم عقل یقین شد ادعای هگل که پیش از این اشاره کردیم که آنچه متحقق است معقول است وآنچه معقول است متحقق است موجه خواهد گردید.

اکنون اگر بخواهیم بیان ما به تعبیرات پیشینیان نزدیکتر شود وجهه درونی حقیقت راجوهر[5] ووجهه بیرونیش را عرض[6] مینمامیم و

---

(۱) قدما هم میگفتند ماده موضوع صورتست وصورت حال اوست اما صورت هم مقوم ماده‌است. (۲) Réalité (۳) Nécessité

(٤) Possibilité یا Contingence (٥) Substance (٦) Accident

مطابق است حاجت بگفتن نداریم وخوانندگان در کتب منطق دیده‌اند وآنچه زاید بر گفته های پیشینیان است چندان بدل نمیچسبد و حتی بعضی مباحثش باندازهٔ تیره وتاراست که مریدان صادق را هم سرگردان کرده است پس حاصل مطلب را خیلی باختصار بدست میدهیم.

☆ ☆ ☆

تصوروجودوتصورماهیت‌چون‌باهم جمع شد صورت معقول‌یاعلم(۱) دست میدهد که آن تصور تام است‌وتصور چون منقسم بموضوع ومحمول شد تصدیق‌است ومؤدی باستدلال(۲) یاقیاس(۳) میشود.

تصور تصدیق‌یا کلی‌است یاجزئی‌یاشخصی ولیکن اگردرست‌تأمل شود شخصی هم متضمن کلیت است چرا که چون میگوئیم «این مرد» هرچند تصوری است شخصی ولیکن کل مردها را درنظر داریم که این شخص را از آن کل درآورده‌ایم وچون میگوئیم شکر شیرین است‌تصور جزئی‌شکررا درتحت تصور کلی شیرین درآورده ایم‌پس‌دراینجا هم‌تحقق تقابل‌پدیدار شد وجمع دومتقابل درقیاس بخوبی آشکاراست که مقدمهٔ کبری حکم کلی است ومقدمهٔ صغری واسطهٔ پیوند جزئی بکلی است و نتیجه محل اجتماع کلی وجزئی میباشد.

تصور یاعلم یاصورت معقول مادام که فقط درون ذاتی است ظرفی بی مظروف است‌وبنابرین باید بمرحلهٔ‌برون‌ذاتی بیایدوشیئی‌یاامرمتحقق بشود ومیدانیم که بنیادفکرهگل‌براینست که عقل‌حقیقت داردوحقیقت همان عقل است پس معقول درون ذاتی البته حالت برون ذاتی می یابد و دراینجا هگل متوجه میشودباشکالی که‌برسنت آنسلم ودکارت‌دراثبات

(۱) Notion (۲) Raisonnement (۳) Syllogisme

مرتبط و منتسب دانستیم ماهیت درست شد. وجود را میتوانیم بمنزلهٔ تصور بگیریم و ماهیت را بمنزلهٔ تصدیق و دیدیم ماهیت کنه ذات است و محسوس نیست فقط مفهوم است و وجود و کم کیف قشر آن میباشند و بادراك بدوی درمیآیند و ازاینرو مقولات ماهیت را دوگانه انگاشتیم و آنها را لازم وملزوم ودرحال انعکاس(۱) بیکدیگر یافتیم.

این قسمت ازمنطق را که دیدیم یعنی مبحث وجود و مبحث ماهیت را هگل منطق برون ذاتی خوانده است از آنرو که در بیان و شمارهٔ مقولات وجود و ماهیت آنهارا بوجه برون‌ذاتی نگریسته‌وانتساب آنهارا بدون ذات یعنی بذهن منظور نداشته‌است. قسمت سوم ازمنطق هگل مبحث علم یا معقول و منطق درون‌ذاتی خوانده‌شده‌از آنرو که‌مقولاتش بامناسبت وارتباط به‌ذهن ملحوظ میشود و آن علم بچگونگی تعقل انسان است. در واقع دوقسمت اول یعنی منطق برون ذاتی منطق بآن معنی که عموماً از این فن فهمیده میشود نبود بلکه فلسفه(۲) بود این قسمت سوم یعنی منطق درون ذاتی هرچند باز بامسائل فلسفی آمیخته است جنبهٔ منطق بیشتر دارد زیرا گفتگو ازتصور وتصدیق وچگونگی قضایا وقیاس وبرهان بمیان میاید اگرچه دراین مباحث هم هگل بطریق خاص خود وارد میشود و تحقیقاتش ازنوع سخنهائی که در منطق بآن آشنا بودیم نیست.

بهرحال درین مبحث دربارهٔ تصور وتصدیق وانواع آنها و قیاس و اشکال آن وانواع برهان باشاره‌میگذرانیم‌زیرادرآنچه باگفته‌پیشینیان

---

(۱) Réflexion

(۲) مقصود از فلسفه دراینجا فلسفهٔ اولی است (Métaphysique) مثل بسیاری از موارد دیگر که فلسفهٔ مطلق را بجای فلسفه اولی آورده ایم و باز خواهیم آورد.

بی‌غایت نبودند جز اینکه غایات مراتب دارد و چون درست بنگریم هر مرحله نسبت بمرحلهٔ پیشین غایت و نتیجه است و نسبت بمرحله پسین مقدمه و طریق وصول بغایت است هیئت ماشینی برای اینست که فعل و انفعال شیمیائی دست دهد و فعل و انفعال شیمیائی غایتش اینست که جان و زندگانی صورت بگیرد.

پس دیده شد که تصور یا صورت یعنی امر معقول چگونه سیر کرد و مراحل پیمود تا از مرحلهٔ وجود بحت بمرحلهٔ زندگی رسید یعنی درون ذات بمقام برون ذاتی آمد ولیکن هنوز بغایت آخری نرسیده و باید درون ذات و برون ذات کاملا یگانگی بیابند و بمرحلهٔ عقل درآیند که آن صورت صور و صورت مطلق[۱] است و خود را بدرستی شناخته است و برون ذاتی است که درون ذاتی خود را درمی‌یابد و در جنبهٔ علم حقیقت[۲] است و در جنبهٔ عمل خیر[۳] است و او مقولهٔ کامل است که جامع همه مقولات است و مقابلی در برابر ندارد.

هگل منطق خود را در اینجا بپایان میرساند و مقولات این مبحث سوم را که بالاترین پایه مقولاتند مقولات فلسفی میخواند و مربوط بآن مرحله از تعقل میشمارد که انسان بحکمت و فلسفه پرداخته است و از همین بیان بسیار موجز که کردیم نمودار میشود که منطق هگل در واقع منطق نیست بلکه فلسفه است و هگل همچنانکه حقیقت را به پیروی از افلاطون صورت یا تصور خوانده است بروشی هم که در این تحقیقات اختیار کرده تا سیر عقل را بازنموده باشد همان نام را داده است که افلاطون بسلوك خود در کشف حقیقت داده بود و آن نام یونانی[۴] را در موارد مختلف

---

(۱) Idée absolue (۲) La Vérité (۳) Le Bien (۴) Dialectique
که جائی جدل ترجمه میشود و یا مناظره و گاه همان منطق باید گفت.

ذات باری‌شده است که آنها میگفتند چون من تصور ذات کامل دارم‌پس ذات کامل موجود است و اشکال کنندگـان میگویند اندیشه مستلزم وصول نیست وتصور چیزی وجود آن چیز را واجب نمیکنند امّا هگل میگوید این اشکال درامور محدود وارد است چون محدودیت است که جدا کنندهٔ ماهیت ازوجود وتحقق میباشد ولی در امر نامحدود حقیقت از تصور جدا نیست . آنانکه ذات کامل را ازعالم تصور بعالم تحقق نمیآورند ازآنست که خدا را چیزی ازچیزها پنداشته اند و البته چنین خدائی حقیقت ندارد ولیکن اگر ذات نامحدود را بمقام محدودیت تنزل ندادید درخواهید یافت که معقول متحقق است .

صورت معقول درون ذاتی دررسیدن بمرتبهٔ برون ذاتی یعنی تحقق مراحل چند می‌پیماید: نخست اینکه اجزاء کل فقط روی هم نهاده‌شده وبا یکدیگرازبیرون یاازدرون‌مرتبط میباشند امّاهریك ازآنهاشخصیت واستقلال دارند مانند ستارگان درهیئت نظام خورشیدی یا اشخاص مردم درهیئت های ملی ودولتی‌واین مرحله را هگل مرحلهٔ ماشینی(۱) مینامد بنابراینکه مانند دستگاه چرخهای ماشین تصور میشود .

دوم مرحلهٔ شیمیائی(۲) است که اجزا در یکدیگر نفوذ میکنند و اختلافات آنها ظاهر نیست ولی درباطن هست چنانکه در تـرکیبات شیمیائی دیده میشود .

سوم مرحله هیئت غائی(۳) است یعنی هیئتی که غایتی از آن منظور است واجزا همه‌برای آن غایت کار میکنند مانند هیئت بدن که غایتش زندگانی است وباندك تأمل روشن میشود که آن دو مرحله نخستین هم

Téléotogie (۳) Chimisme (۲) Mécanisme (۱)

بیان اصولی بود که عقل در تعقل معقولات و موجودات از آنها پیروی میکند جز اینکه ضمناً دانستیم تحقق موجودات نیز بر وفق همین اصول است . پس آن اصول عقلی را چون در عالم طبیعت جریان دهیم فلسفهٔ طبیعت بدست میآید زیرا که طبیعت همان عقل است که صورت برون‌ذاتی اختیار کرده است و این مرحله‌ایست که عقل می‌پیماید برای اینکه بمقام روحانیت برسد پس باید مترقب بود که در این فلسفه نیز همان سلوك عقلی پیروی شود یعنی بر نهاده و برابر نهاده با هم نهاده شوند و مراتب وجود را به پیمایند .

همچنانکه در منطق وجود بحث بسط مبدأ گرفته شد و جمع شدنش باعدم کون را صورت داد درفلسفهٔ طبیعت فضا یعنی بعد مجرّدمبدأ واقع شده و سازمان جمع گردیده حرکت وماده راصورت میدهد وجاذبهٔ عمومی‌عالم درماده انفراد رامتحقق میسازد واجرام آسمانی‌تشکیل‌مییابد که کرهٔ زمین یکی از آنهاست و این هیئت نظام اجرام علوی مقدمه و نمونه هیئت اجتماع افراد بشری است .

بعقیدهٔ هگل ستارگان دور دست درعالم وجود مرتبهٔ عالی‌ندارند دستگاه نظام خورشیدی اصل است ودراین دستگاه هم هرچند خورشید مرکز است ولیکن او مرکز جسمانی است ومرکزروحانی همانا کرهٔ زمین است که مسکن انسان واقع شده از آنرو که عقل وشعور درانسان قرار گرفته است .

هیئت نظام اجرام‌آسمانی همان مرحلهٔ دستگاه ماشینی است که تابع جذب ودفع وحرکت میباشد ازآن‌مرحله که ترقی‌دست دادبمرحلهٔ فیزیکی وشیمیائی میرسد که قوای مختلف نور وحرارت و الکتریسیته

بتعبیرات مختلف باید درآورد ودراین مورد بهترین ترجمه اش بنظر ما سلوك عقل است .

پیش‌ازاین مکرر گوشزد کرده‌ایم که درفلسفه‌هگل سیر عقل در تعقل معقولات همان سیروجوداست‌درتکوّن کائنات‌اینك‌بایدخاطر نشان کنیم که ازبیانات هگل چنین برمیآید که مرادش این نیست که‌تکون کائنات مانند تعقل معقولات ازوجودبحث‌آغاز کرده وبترکیب‌معقولات راه پیموده بمقصد یعنی بکمال میرسد بلکه تصورش اینست که در عین اینکه سیر عقل همان سیر وجود است‌سلوك عقل ما در کشف حقیقت معکوس سیروجود است و درواقع ما حقیقت را که جامع جمیع احوال و تعیّنات است بقوهٔ انتزاع‌وتجرید ذهنی خود تحلیل میکنیم و ازآن اصل‌فروعی را که‌مدکورداشتیم برمیآوریم .

منطق‌هگل چنانکه بازنموده‌ایم برحسب ظاهر یك جزءازتعلیمات آن فیلسوف است ولی درحقیقت اصل و بنیاد فلسفهٔ اوست ونگارنده با همهٔ تفصیلی که دادم‌ورنجی که‌بردم تاالفاظ وتعبیرات مناسب برای معانی بیابم وشاخ و برگهای مطلب رابزنم تا منظورهگل را روشن کنم ازبس فکرش پیچیده است میترسم درست حق مطلب را ادا نکرده باشم جز اینکه نه این کتاب بیش ازاین گنجایش دارد ونه من بیش‌ازاین آزار خوانندگان رارروا میدارم وچون باید اجمالی‌هم ازتحقیقات دیگرهگل بدست بدهیم اینك بادای‌آن وظیفه میپردازیم .

۳ ـ فلسفهٔ طبیعت

هر چند منطق هگل در واقع فلسفه بود ولیکن برحسب ظاهر

جنبهٔ جزئیت هم دارندآ نها عقلی‌صرف بودند اینها بحس هم در میآیند بقول پیشینیان هردومعقولاتند امّا آ نها معقولات دومی بودند و اینها معقولات نخستین میباشندآ نها متبوع بودند واینها تابعند.

ادعای هگل شاید درست باشد یعنی جهان محسوس امری معقول و نتیجه ومخلوق عقل باشد امّا بنای هگل براین بود که مقولات رادرجه بدرجه از یکدیگر بیرون آورد ودراین مورد اینکاررا نکرده و بطفره گذرانیده است.

با اینحال چون هگل مردی فکور وصاحبنظر بوده بنکات دقیق توجه نموده و نمیتوان گفت درفلسفهٔطبیعت تحقیقاتش یکسره باطل‌است مثلاً متذکر شده‌است که هرجانداری‌آئینه تمام نمای جهان‌است و گیاه که درعالم حیات درمراتب پست است‌هر جزئش‌یك‌فرد تمام شمرده‌میشود چنانکه هرشاخه درخت بمنزلهٔ یك درخت تمام است و هر گیاهی مانند قبیله ایست و هر درختی همچون بیشه ایست و مخصوصاً در باب مرگ افراد توجهات دلپسند دارد چه مرگ لازمهٔ شخصیت وانفراد افراد است ودرواقع مغلوبیت افراد است درمقابل دشمنان داخلی وخارجی و نتیجهٔ خود خواهی‌شخصی‌است که‌قانون‌طبیعت ومیباشدشخص برای‌حفظ وجود خویش وجود های دیگر را درخود مستهلك میسازد لاجرم بکیفر این خود خواهی گرفتارمیشود وعقل کل برای بقای وجود حقیقی‌آن وجود مجازی موقت‌را دفع میکند در واقع مرگ نمایش عجز ماده است از اینکه بدرستی جلوه گاه حقیقت شود پس مرگ فنای شخص است امّا دوام نوع است شخص خود را سمندروار میسوزاند تا از خاکسترش دوباره بزاید و چون نیك بنگری دوام وبقاء روح راست و جریان امور

و فعل و انفعالات درونی شیمیائی بکار میافتند و ازاین مرتبه هم که بالارفت بمرحلهٔ میرسد که مرتبهٔ ناقصش گیاه است و مرتبهٔ کاملش حیوان و این سیر عقل است در عالم مادّه.

تحقیقات هگل در فلسفهٔ طبیعت از اقسام دیگر تحقیقاتش کمتر طرف توجه است و نقص وعیبش بیشتر زیرا او هم مانند فیلسوفان پیشین خواسته است با معلومات ناقص زمان خود بخیال بافی حقیقت عالم خلقت رامعلوم کندو رازجهان رابگشایدوحال آنکه رازجهان اگر گشودنی باشد پس ازآن خواهد بود که تفحص کنندگان بمشاهده و تجربه اسرارطبیعت رایکان یکان کشف کنند وهگل هم این اشتباه را کرده است که هرچند از ترقیات علم در ظرف سیصد سال گذشته استفاده نموده متنبه نشده است که معلومات هنوز بسیار ناقص است و کافی نیست برای اینکه فیلسوف نظر قطعی اتخاذ کند ایراد بزرگی که به هگل وارد است اینست که او میبایست برطبق اصولی که درمنطق ترتیب داده عالم طبیعت را ازعقل که مبدأ کل است مانند نتیجه ازمقدمه درآورد وچگونگی عبورامرمجرّد را بامر مادی بازنماید واینکار را نکرده است درصورتیکه اظهار عجزهم نمی‌نماید وبروی خود نمیآورد که بیانش متضمن طفره است ولیکن ادعای او اینست که وجود جهان نتیجه منطقی علت عقلی است که در منطق بحث میکردیم که آن علت یعنی عقل بمنزلهٔ مقدمه بود درقیاس و جهان نتیجه آن مقدمه است بعبارت دیگر جهان امری معقول است پس ازعقل برمیآید تفاوت دراینجاست که مقولاتیکه درمنطق بحث میکردیم کلیات محض بودند یعنی کلیت تام داشتند اما کلیاتی که درفلسفهٔ طبیعت می‌یابیم

می یابد وخود را شخص مستقل ومختار می پندارد و «من» میشود امّا غریق عالم خود خواهی ومائی ومنی است با دیگران مطلقاً در جنگ است وهر نفسی میخواهد نفوس دیگررا دفع کند یابندهٔ خود سازدوغافل است ازاینکه «من» آزاد ومختار نمیشود مگر اینکه درامر زندگانی با دیگران شریك گردد وآزادی خود را به آزادی آنها محدود سازد.

دراین مبحث هگل احوال انسان وبروزوظهورقوای دماغی وعادات واخلاق و اعمال مختلف او را تفصیل میدهد چنانکه شرح آن در اینجا میسر نیست و ضرورت هم ندارد.

امّا مرحلهٔ روح برون ذاتی احوال افراد انسانی است در مناسبتش با عالم خارج و با افراد دیگر که خود را شخصی می یابد و حقوق و اختیارات برای خود قائل میشود وخود را مالك اموالی میداند که حق انتقال آنها را بدیگری دارد و انتقال وداد و ستد بر حسب رضای طرفین ومتضمن عقد و قرارداد است پس تصور حق و ضابطهٔ فوق اراده ها و هوا های اشخاص پیش میآید که چون اراده شخصی باآن مصادم شود و آنرا مختل سازد جرم و گناه شمرده میشود و مستوجب کیفر و مجازات میگردد و بعقیدهٔ هگل مجازات برای تأدیب نیست بلکه جبران نقض حق است پس دربعضی مواقع اعدام شخص هم درمقام جزاروا باشدبخلاف عقیدهٔ بعضی که مجازات رابرای تأدیب میدانند و بنابرین اعدام را در سیاست کار بی بنیاد میشمارند.

چون منافات میل وارادهٔ شخص باحق یعنی ارادهٔ کل ازمیان رفت وارادهٔ نفس باقانون وحق منطبق وموافق شد اخلاق و نیکی کردارمیشود

جهان سر گذشت رهائی روح از قید و بند های جسمانی است و آزادی حقیقی او همانا بهوش آمدن است که خود را بشناسد و دریابد که جز اوچیزی نیست.

٤ ـ فلسفهٔ روح

پس سیر در عالم طبیعت برای اینست که عقل بخود بیاید و آزاد و مختار و مستقل شود و در این سیر سرانجام بمرحلهٔ حیوانی میرسد که کمالش در نوع انسان است و در این مرحله است که عقل بدرستی از خود با خبر میشود ولیکن این منزلت را هم در آغاز در نمی یابد و باید منازل بپیماید و آنچه در فلسفهٔ هگل فلسفهٔ روح خوانده میشود تاریخ انسانیت است یعنی سر گذشت سیری که نفس انسان میکند برای اینکه عقل بمعرفت خود یعنی شناخت کل حقیقت وجود و بعالم اختیار واستقلال برسد و در واقع کل فلسفهٔ هگل همین سر گذشت روح با عقل است.

فلسفهٔ روح یا تاریخ انسانیت را هگل بسه مرحله منقسم نموده است : مرحلهٔ روح درون ذاتی [۱] مرحلهٔ روح برون ذاتی [۲] مرحلهٔ روح مطلق [۳]

مرحلهٔ روح درون ذاتی احوال انسان است در حال انفراد و در موقعی که چندان ازحیوانیت بالا نرفته و بحال طبیعی است ازیکطرف دوچار مقتضیات طبیعت مادی وزمانی ومکانی و محیطی و ازطرف دیگر گرفتار قید و بند های هواهای نفسانی است . کم کم حواس و ادراکاتش نمو میکند ومتخلق باخلاق و عاداتی میشود و فهم و شعوری اجمالی در

Esprit absolu (۳) Esprit objectif (۲) Esprit subjectif (۱)

فدای کل میکند ازهیئت خانواده و زندگانی شهری هم منظور رسیدن بهمین غایت بود امّا دولت مرحلهٔ بالاتر ازآنست ومنافع دولت یعنی هیئت کلی بامنافع اشخاص منافی نیست زیرا افراد هم نمایندهٔ جزئی از همان امر معقولند که هیئت کلی مظهر تام آنست .

پس صورت یافتن دولت نتیجهٔ هوا هوس کسی یا قرارداد ومواضعه میان کسانی برای حفظ منافع آنان نیست بلکه امری معقول و ضروری برای رسیدن بغایتی عالی است وازاین جهت است که مقدس است و باید مطلقاً مطاع باشد.

اهمیت تامی که هگل برای وجود دولت ومطاع بودن آن وعدم دخالت افراد در وظائف آن ومستهلك بودن منافع افراد درمنافع عمومی قائل شده است عقایداورا استبدادی بخرج داده است ولیکن بعقیدهٔ هگل کاملترین شکل دولت حکومت پادشاهی است که مشروطه یعنی مبتنی برقانون اساسی باشد ومرکب ازهیئت قانون گزاری وهیئتی که اجرای قانون کندوداد گزاری نیزیك وجه ازاجرای قانون است. هگل درتشکیل هیئت قانون گزاری معتقد با کثریت آراءِ عمومی نیست وطبقات واصناف ملت را مبنای تشکیل آن هیئت میداند وآن مظهر واداره کنندهٔ افکار عامه خواهد بود.

حق اینست که هردولتی از یك ملت یگانه ساخته شود یعنی از مردمی که زبان و دین وعادات وافکارشان یکسان باشد وهردولت بمنزلهٔ یك شخص است پس چنانکه اشخاص نسبت بیکدیگر مستقل می باشند دولتها هم نسبت بیکدیگر باید مستقل باشند جز اینکه برتر از افرادهر ملت دولتی هست که اقتدارش اختلافات آنانرا تسویه میکند ومیزان تسویه

پس حق که امری برون ذاتی است چون بر گشت و امری درون ذاتی شد اخلاق خواهد بود. در اخلاق عمل که بیرونی و پدیدار است تنها منظور نیست نیت که پدیدار نیست و درونی است معتبر است. اخلاقی آنست که دلش بر درستی وداد بر طبق آنچه قانون و نظام مقرر داشته است گواهی دهد و نفع و سود را تابع خیر سازد.

در هر حال حق ضابطه مناسبات مردم است در هیئت اجتماعیه و زندگانی شهری یعنی مدنیت و حاکم بر آنست و کمال و اختیار و آزادی هم متصور نیست و صورت نمی پذیرد مگر درمدنیت پس هیئت اجتماعیه باید بر افراد حاکم و مطاع باشد (مقصود اززندگانی شهری و مدنیت اعم ازشهر وروستاست)

مقدمهٔ هیئت اجتماعیه و زندگانی شهری هیئت خانواده است که مبتنی بر ازدواج زن و مرد و تشکیل عائله میباشد و چون اصل مقصود و مایهٔ کمال وسعادت انسان درزندگانی اجتماعی شهری است مقررات ازدواج و خانواده باید با مصلحت آن زندگانی موافقت داشته باشد اینست که شهوت رانی وفسق وفجور که اصول ازدواج واستحکام خانواده را مختل میکند ناشایسته است واگر شیوع یابد مایهٔ فساد وانحطاط است وبمسئلهٔ چگونگی ازدواج وآسانی ودشواری طلاق ونظایر این امور باید بااین نظر نگریسته شود.

زندگانی شهری چون پهناور شد کشور و دولت صورت میگیرد که او در ضمن رعایت احوال افراد نظرش بغایت کل یعنی صورت پذیرفتن امر کلی ومعقول است که آن عین آزادی واختیار است وحصول این مقصود را که نفع کل است بر نفع افراد مقدم میدارد و اگر لازم شود افراد را

که هرقومی وجودش مرحلهٔ ازمراحل سیر امر معقول است و غلبهٔ قوم دیگر برای اینست که آن امر معقول بمرحلهٔ دیگر که بغایت و مقصد نزدیکتر است برسد پس همان سیری که عقل دراستخراج مقولات یکی پس ازدیگری دارد که آنرا منطق نامیدیم اقوام هم که وجه برون ذاتی عقل میباشند نظیر آن سیری میکنند که تاریخ مینامیم پس آنچه بظاهر کشمکش اقوام وملل و دول است در نظر حکیم دنبالهٔ سیر وسلوك عقل است. غلبهٔ قوم برقوم دیگرغلبهٔ حق است بر باطل ولیکن حق اضافی و نسبی که دراین سیر وسلوك همواره بحقّ واقعی ومطلق نزدیك میشود . درهر زمان قومی مظهر حقّ بوده وغالب آمده است وچون درتاریخ بنظرعبرت بنگریم این فقره را می بینیم که وقتی دورهٔ ملل مشرق بود و زمانی دورهٔ یونانیان و رومیان سپس دورهٔ اقوام ژرمن یعنی آلمان در رسید(۱) که ملل و دول جدید را بوجود آورده‌اند و غایت مطلوبی که از وجود دولت در نظراست بواسطهٔ این دول بدرستی حاصل شده وعقل درز بر برچم این دولتها بخود پی برده واستقلال واختیار خویش را دریافته ودرمدارج کمال سلوك میکنند.

* * *

با اینهمه آخرین مرحلهٔ سیر انسان دروصول بغایت مطلوب یعنی خود شناسی وخود مختاری مرحلهٔ زندگانی اجتماعی وسیاسی نیست چه

۱ - این مطالب از تصنیفی از هگل اقتباس شده که « فلسفهٔ تاریخ » نام دارد و بیان کرده است که تمدن از مشرق آغاز کرده در چین وهند وایران مراحل پیموده بیونان وروم رسیده است در کتاب مزبور شرح مفصلی بایران تخصیص داده و تصدیق کرده است که اول دولتی که وارد مرحلهٔ تاریخی واقعی شده دولت هخامنشی بود وسیر بشر بجانب غایت مطلوب یعنی استقلال و آزادی و تمدن از ایران آغاز کرده است

اختلافات قانون ملی است که همان هیئت دولت وضع کننده و نگاهدارنده آنست ولیکن برتر از دولتها اقتداری نیست وقانون بین‌الملل غیر از آنچه دولتها بموجب قرار دادها و پیمان نامه ها میان خود توافق میکنند وجود نتواند داشت بنابراین برای رفع اختلافات بجز جنگ چارهٔ ندارند و صلح دائم فکری باطل است وصورت پذیر نیست.

چون وجود دولت ناگزیر است ودولت برای انجام وظیفه و رسیدن بغایتی که از آن منظور است باید مستقل باشد وغایت وجود دولت برتر از غایت وجود افراد است پس هنگام جنگ افراد باید ازخود بگذرند و جان ومال را فدای استقلال دولت کنند اما دولتها همان گاه که بایکدیگر درجنگ هستند باید هر یك بیاد داشته باشند که بادولتی دیگر جنگ دارند نه با اشخاص وافراد آن دولت و بنابرین باید حقوق آن افراد را از جان ومال وخانواده وغیرها محترم بدارند.

دراین ابواب عقاید هگل براستی شگفت آور است چنانکه عقیده دارد که جنگ گذشته ازاینکه برای رفع اختلافات ضروری است این حسن را هم دارد که نمیگذارد همت وغیرت مردم سست شود و نتیجهٔ آن قاطع است یعنی دولتی که غالب میشود ذیحق است و همیشه آن دولت سرانجام غالب میآید که بیشتر نمایندهٔ امر معقول است و بسبب اظهار این نوع عقاید است که گفته‌اند هگل زور راحق میداند.

درهرحال بعقیدهٔ هگل هر دولتی موقتاً یك اندازه از امر معقولی را که غایت وجود دولت است صورت میدهد وچون گشت زمانه آن صورت را کهنه وفرسوده ساخت صورت دیگر میگیرد وبدینطریق رو بکمال میرود واین نتیجه بواسطهٔ کشمکش دائمی دول بایکدیگر حاصل میشود

مطلق‌را بصورت محسوس جلوه میدهد علم‌وحکمت که موضوعش حقیقت است امر معقول و ذات مطلق را بوجه معقول صرف در میآورد که منتهای کمال است. دیانت که موضوعش خداست مرحله ای است میان این دو که ازمحسوس تجاوز کرده وهنوز بمعقول صرف نرسیده است. زیبائی وخدا وحقیقت هرسه وجوهی از ذات مطلقند و بنابراین صنعت ودیانت وحکمت مراحل مختلف روح مطلق میباشند که مرحلهٔ وصول بغایت مطلق است.

گفتیم مرحلهٔ نخستین از روح مطلق صنعت و هنر است یعنی آثاری از انسان که زیبائی را نشان میدهد از آنرو که زیبائی وجهی‌از حقیقت وامر معقول با ذات مطلق است. زیبائی چیست؛ هرگاه امور چند بیکدیگر مرتبط باشند ومجموع آنها شیئی‌واحدی تشکیل دهد که بدون آن اجزا ناقص وبی معنی بوده واجزا نیز جز درآن مجموعه خالی از وجه باشند بعبارت دیگر آن مجموعه امری متناسب و معقول باشد زیبا خواهد بود و هر چه اجزا بیکدیگر بیشتر مرتبط و وحدت مجموع کاملتر ومتناسب تر و معقول تر باشد زیبائیش بیشتر است مثلاً طبیعت یعنی جهان چون یکی‌ازمظاهر امر معقول است زیباست‌اگرچه درحال جمادی‌باشد اما گیاه چون معانی که شرط زیبائی دانستیم درآن بیشتر موجود است زیباتر است وازآن زیباتر جانور است چون‌باداشتن آن شرایط استقلالش هم بیشتر است وانسان که هم شرایط وحدت و هم استقلالش بیشتر ازموجودات دیگر است از همه زیباتر است ولیکن انسان هم چون جسم است نمی تواند بکلی از رنگ تعلق آزاد باشد و آزادی مطلق شایستهٔ روح یا عقل است که زیبائیش در بالا ترین

در این زندگانی بهرشکل باشد اختیار واستقلال نفس تمام نتواندبودزیرا که از خارج بانسان میرسد اما بالا تر از مرحلهٔ برون ذاتی هم مرحلهٔ هست که آن روح مطلق نامیده شده است و در آن مرحله روح محکوم روح است وبس وامری خارجی باو فرمان نمیدهد دومرحلهٔ بیشین یعنی روح درون ذاتی وبرون ذاتی هریك دارای یك جنبه ازامر معقول میباشند ویك طرفی هستند درمقام درون ذاتی همه ازجنبهٔ برونی غافل و بخود مشغولیم در مقام برون ذاتی همه مشغول بغیر و ازخود غافلیم و بکمال وقتی میرسیم که این دو جنبه را ترکیب کنیم و جامع شویم از برون بدرون بر گردیم اما درون متوجه بیرون و بیرون نمابنده درون باشد منظور همان ناظر باشد و ناظر جزخود چیزی نیابد بعبارت دیگر مرحلهٔ روح مطلق مرحلهٔ علم بذات مطلق است از آن رو که روح مطلق و ذات مطلق یکی است و این مقام مقام اختیار تام و عدم تناهی است زیرا چون غیر ازخود چیزی نیابیم حدی در کار نخواهد بود ومحدود کنندهٔ نیست که حدی واجباری در میان بیاورد پس درمی‌یابیم که عدم‌تناهی واستقلال و اختیار یك امر واحد است و حق است و روح مطلق و ذات مطلق است .

در مرحلهٔ روح مطلق هم چند منزل است که باید پیموده شود تا وصول بغایت و مقصد دست دهد نخست صنعت(۱) است دوم دیانت(۲) است سوم علم و حکمت(۳) است والبته این مقامات همه متکی بر مقامات پیشین است که در مراحل درون ذاتی وبرون ذاتی پیموده شده و بیانش را کرده‌ایم . صنعت یاهنر که موضوعش زیبائی است امر معقول و ذات

Science et Philosophie (۳) Réligion (۲) Art (۱)

آثار انسانی که صورتش بمعنی از همه چیز نزدیکتر است وآن جامع همه صنایع دیگراست وآنچه ازمعانی آنها همه دارند اوتنها دارد .

اگر بخواهیم موشکافی هائیکه هگل درباب صنایع و مقامات و مراتب ومعانی ومزایا وچگونگی آنها کرده است بازنمائیم سخن دراز میشود بروبم برسر مرحلهٔ دوم ازروح مطلق که دیانت باشد .

فراموش نشود که همهٔ این‌عوالم که می‌بیمائیم سیر درتجلیات‌ذات مطلق است درمراتب مختلف که ازعوالم جسمانی‌آغاز کرده وبابد بعالم روحانی وعقلانی صرف انجام بابد و دراین سیر وسلوك ازعوالم جمادی‌و نباتی وحیوانی (فلسفهٔ طبیعت) گذشته بعالم انسانی رسیدیم که‌زندگانی روحانی را آغاز میکنند وابتدا درمرحله روح درون ذاتـی یعنی شخصی قدم گذاشته کم کم بمرحلهٔ روح برون ذاتی یعنی نوعی واجتماعی‌رسیده وسرانجام وارد مرحلهٔ روح‌مطلق شدیم ودانستیم که دراین مرحله‌تجلی ذات مطلق درنظر انسان ابتدا بصورت زیبائی محسوس جلوه کرده که آنرا در تخیلات صنعتی دربافتیم اینك بابد از تخیـلات(۱) تجاوز کرده تصورات برسیم ومراد هگل ازتصور(۲) دراینجا ادراکی است که‌حسی نباشد امّا مجرد صرف نیز نبوده باحس مناسبتی داشته باشد . این‌مرحله مرحلهٔ دیانت است که تجلی حقیقت را امری زمانی میپندارد و خلقت وخالق ومخلوق بتصور میآورد خلقت را نحوی ازصنعت وخالق را صانع میداندوقیاس بنفس کرده‌خدا را بنا وپیکرتراش‌وپیکرنگار واگرذوقش لطیف تر باشد نوازنده ونظم کننده میخواند .

---

(۱) Imagination, Images (۲) در اینجا تصور ترجمهٔ Représentation است بخلاف بسیاری ازمواضع دیگر که Idée را تصور ترجمه کرده‌ایم ولی برای این معنی‌هم بهتر از لفظ تصور چیزی نیافتیم .

درجه است .

انسان این قوه وقریحه را دارد که معنی وامر معقول[1] را بصورت زیبائی محسوس درمیآورد واین عمل صنعت یا هنر است پس آثار هنری اسان جسم یا تن یاماده یاصورتی[2] دارد که امری است بیرونی و کثرت را متحقق میسازد و روح یامعنی یامضمونی دارد که امری درونی است و وحدت راتحقق میدهد معنائی که درصورت مصنوع جلوه گر باید بشود آنست که کمال مطلوب[3] صنعت می نامند وآن با لذات مطلوب است وغایت است نه طریق وصول بغایت زیرا که باید مستقل و بی نیاز باشد.

هگل برسبیل عادت خوددرصنعت همسه مرتبه قائل شده است یکی صنعت شرقی (چینی و هندی) که دراو ماده غلبه دارد ومعنی دراو ضعیف وبکنایه[4] است دوم صنعت یونانی ورومی که معنی دراوظاهروآشکاراست (صنعت ایرانی قدیم میانهٔ صنعت شرقی وصنعت یونانی است) سوم صنعت جدید که درآن معنی برصورت غلبه دارد. انواع صنعت را هم بترتیب لطافت مواد چنین شماره میکنند نخست صنعت ساختمان[5] که در او سنگ و گل وماننده آنها بکار است و مصالحش درشت و زمخت است. دوم صنعت پیکر تراشی[6] که هرچند آن نیز مواد و مصالحش سنگ فلزاست بلطافت نزدیکتر است. سوم صنعت پیکر نگاری[7] که موادش رنگ است و بسی لطیف تر ازمصالح ساختمان وپیکر تراشی است. چهارم صنعت نوازندگی[8] که ماده اش نوا و آواز است ولطافتش دلنواز. پنجم صنعت شعر[9] که ماده‌اش سخن است یعنی لطیفترین و عالیترین

---

(۱) Idée (۲) دراینجا صورت باصطلاح ادبی است که مقابل معنی است.
(۳) Idéal (٤) Art symbolique (٥) Architecture (٦) Sculpture
(۷) Peinture (۸) Musique (۹) Poésie

فصل اول

چون میخواهیم بیان فلسفهٔ هگل را بپایان برسانیم آنچه را که البته خوانندگان خود دریافته اند توجه میدهیم که بزرگترین عیب که براین دانشمند گرفته اند همان غروری است که در بارهٔ فلسفه خود وبرتری قوم خویش بر همه اقوام دارد که با آنکه بتحول و سیر ارتقائی جهان بخوبی متوجه‌است چنین مینماید که علم وحکمت وتمدن قوم خود و کمالش را بآخرین مرحله رسیده میگیرد بعضی از نقصها و اشتباهاتی را هم که در تحقیقات او هست درضمن بیان فلسفه اش اشاره کردیم و نیز خاطر نشان نمودیم که بیانش پیچیده و تاریك است خاصه که در معانی الفاظ باصطلاح قوم مقید نشده است و در بیانش بلکه در فکرش تکلف بسیار است.

با اینهمه فلسفهٔ هگل درافکار تأثیر قوی داشته وشك نیست که درتفکر وتعقل مقتدر وپرمایه وصاحبنظر بوده است آنچه از فلسفهٔ او فراموش نباید کرد نخست سلوك عقلی اوست که بقاعدهٔ برنهاد و برابر نهاد وهم‌نهاد ومراحل‌سه گانه‌معقولاتی‌را که‌قائل‌شده‌ازیکدیگراستخراج کرده واز پست‌ترین پایه که هستی بحت باشدببالاترین مرتبه یعنی‌ذات مطلق رسیده است و این اصل درکلیه فلسفهٔ او حکمفرماست امّا چون درست بنگریم از عقل یعنی ذات مطلق آغاز میکند وسرانجام بازبذات مطلق میرسد وبوجهی‌معنی هوالاول والاخررا روشن‌میسازد وبفلسفه‌اش صورت دایره‌ودوران میدهد دوم توجه باین‌معنی‌است که هرچه‌هست‌عقل است که‌هرلحظه‌بشکلی بت‌عیار برآیدو آنچه‌واقع‌است‌معقول‌استوآنچه معقول‌استواقع‌است(هرچندرندان‌اشکال میکنند که پس‌چرا امور عالم اینقدر نامعقول است) . سوم که در واقع نتیجهٔ فقرهٔدوم است بیان اودر

درمراحل دیانتی نیز مانند امور دیگر هگل بیانات مفصل دارد که از ورود درآنها باید خودداری کنیم هرچند حیف است زیرا اگر باجمال بگذرانیم چیزی دستگیر نمیشود وتفصیل هم که از گنجایش این کتاب بیرون است. انواع مهم ادیان را از اقسام بت پرستی گرفته ببرهمنی و بودائی و رب النوع پرستی یونانی و رومی و کیش زردشتی و موسوی و عیسوی میرسد و یکان یکان موضوع تحقیق قرار داده خصوصیات وطبایع آنها را برمیشمارد والبته مسیحیت را برتر و کاملتر از همه میپندارد و ازاین امر بعقیدهٔ ماباکی نیست چون اسلام را که هگل در او وارد نشده است اگر بقشرش نظر کنیم ازانواع دیانت است اما اگر بحقیقت وروحش بنگریم منطبق باحکمت میشود که بعقیدهٔ هگل آخرین منزل سلوک عقل درمراحل روح مطلق است.

بعقیدهٔ هگل عیسویت کاملترین ادیان است با اینهمه چون دین است درمرحلهٔ تصور است یعنی عقلی ومجرد صرف نیست وباتخیل مناسبتی دارد وآنکه ما را بمرحلهٔ عقل مجرد رهبری میکند حکمت است که معلوم مینماید که عقل مجرد همان ذات مطلق است و چون انسان بقوهٔ عقل این امر را درك میکند پس در حکمت تا یك اندازه عاقل و معقول اتحاد مییابد.

هگل در تاریخ فلسفه هم کتابی دارد که بسیار قابل توجه است و سیر عقل انسان را در وصول بحکمت تام بیان میکند و دراین کتاب نیز مانند مباحث دیگر مراحل سه گانه را ازدست نداده حکمت شرقی و حکمت یونانی و حکمت جدید که بعقیدهٔ او آلمانی است با خصایص و چگونگی آنها تفصیل میدهد وفلسفهٔ خودرا دراعلی مرتبه مینشاند.

بخش چهارم

شوپنهاور

۱ـ احوال او

آرتورشوپنهاور(۱) درسال ۱۷۸۸ دردانتزیك(۲) زاده‌است پدرش تاجر و بابضاعت بود اما اورغبتی بتجارت نداشت و تحصیل علم را خوشتر میدانست چون بهفده سالگی رسید پدرش در گذشت مادرش نویسنده‌بود امّا به‌پسر مهری‌نداشت و بزودی مادروپسر ازهم جدا شدند. درواقع‌شوپنهاور مهرمادری نچشیده والبته این امر دراحوال وعقاید اوتأثیر داشته است. باری‌تحصیلات خودرابانجام‌رسانید سپس با گوته شاعر دانشمندبزرگوار آلمان‌آمیزش یافت وبسبب‌آشنائی بایکی ازمستشرقین ازعقاید هندوها آگاه شد و نسبت ببودا وتعلیمات‌بودائی اعتقادتام دریافت. بتحصیل‌معاش احتیاجی چندان نداشت امّا طالب نام و شهرت بود خواست معلمی کند حوزهٔ درسش رونقی نیافت واوآنرا برمخالفت باطنی هگل حمل کرددر سی‌سالگی کتاب اصلی خودرا منتشر نمود که نامش‌اینست«جهان نمایش واراده است»(۳) امّا کتاب هم‌طرف توجه نگردید و شوپنهاور از فضلای معاصرخود سخت رنجید که اقبال لازم نسبت باو نکردند و ترویجی که میبایست بکنند بعمل نیاوردند. طبیعتی بی آرام ومتزلزل و پرسوء ظن داشت وعصبانی بود متأهل نشدوزندگانی‌رابه‌تنهائی‌بسربرد دوسه کتاب

---

(۱) Arthur Schopenhauer (۲) Dantzig

(۳) بزبان فرانسه Le monde comme volonté et représentation

وحدت وجود است امّا نه آن وحدت وجودی که همه‌خدائی (۱) باید گفت وهگل از آن مخصوصاً تبری میجوید که در واقع اشتباه یا مغالطه‌ایست که عوام دربارهٔ وحدت وجودیان میکنند و نه آن عقیده که در معنی انکار وجود باری است (۲) ومنتهی به مادیت میشود ونه آن عقیده‌رادارد که خدا را وجودی در مقابل موجودات بداند. در واقع زبان حال هگل اینست که خدا درجهان نیست جهان در خداست او کل است و حقیقت است وجهان که تجلی اوست جزء اوست چهارم چیزی که‌از فلسفهٔ هگل بخوبی برمیآید توجه اوست بمسئله تحول که حقیقت حال وجود همانا بودن نیست گردیدن وشدن است امّا تحولی که هگل متوجه است تحول زمانی وارتقائی که بمرورودهور روی میدهد نیست چه آن بحثی است که هرچند در اوائل سدهٔ نوزدهم ظهور کرده بلکه مقدمه اش از آن بیشتر فراهم آمده بود عنوان شدنش بدرستی در نیمهٔ دوم سدهٔ نوزدهم بوده‌است چنانکه پس ازاین بیان خواهیم کرد.

---

(۱) Panthéisme (۲) Athéisme

حقیقت را ازافلاطون و کانت و بودا دریافته است وخود را وارث حقیقی کانت میداند امابراو اعتراضی‌هم دارد که پس‌ازآنکه بآن خوبی تحقیق کرد که جهان وهرچه دراوهست عوارض وحوادث است وآنچه ماادراك میکنیم مصنوع ذهن خودمان است باز قائل بوجود ذوات شده است از جهت اینکه عوارض وظواهر معلول ذواتی میباشند که موضوع و ظاهر کنندهٔ آن عوارض وظواهر باشند درصورتیکه خود کانت معلوم کرد که علیت یکی ازمفاهیمی است که ساختهٔ ذهن است واز امور قبلی‌است پس اگرعلیت مخلوق ذهن است چرا باید حوادث را معلول بدانیم و دنبال علت آنها باشیم واگر حوادث را معلول میدانیم ووجود ذوات را که علت آن حوادث باشند واجب میشماریم چرا علیت را مخلوق ذهن بپنداریم از این اعتراض و بعضی جزئیات دیگر گذشته شوپنهاور نسبت بکانت ارادت صادق دارد و در بارهٔ او میگویند آشنائی با تعلیمات آن فیلسوف اثرش چنان است که کسیکه مبتلا بآب مروارید باشد چشمش را عمل کنند اما کسیکه آب مروارید ازچشمش برمیگیرند محتاج بعینك‌است وشوپنهاورمدعی‌است که آن عینك راساخته یعنی فلسفهٔ را که دردنبالهٔ مفادی کانت میبایست‌تأسیس‌شود یافته‌است زیرا که فلسفه(۱) برای‌انسان امری تفننی نیست ضروری است انسان میخواهد آغاز و فرجام خود را بداند و باین امر نیازمند است وهمین نیازمندی است که جائی دیانت را تأسیس میکند وجائی فلسفه را ودیانت همان فلسفه عامه است و از این هردو یك منظور در نظر است فقط راه دوتا است . بدبختی اینست که

(۱) فلسفه دراینجا ترجمهٔ متافیزیك است. یعنی فلسفهٔ اولی یا حکمت علیا که قدما آنرا بعدازطبیعیات قرارمیدادند ومتافزیك دریونانی بعدازطبیعی واینکه بعضی آنرا ماوراءالطبیعه کرده‌اند درست نیست

دیگر هم تصنیف کرد که چندان چیزی بر مطالب اصلی کتاب نیفزود و فقط بعضی توضیحات و افادات میکرد . در هفتاد و دو سالگی بمرگ ناگهانی در گذشت (۱۸۶۰) امّا درسالهای آخر عمرش طرف توجه شده و کم کم اشتهار یافته بود و پس از مرك اشتهارش قوت گرفت. شوپنهاور از حکمای معدود آلمانی است که نویسندهٔ خوبی بود و نگارشهایش مفهوم ودلپسند است.

۲ - در آمد فلسفهٔ شوپنهاور

چنانکه اشاره کردیم شوپنهاور ازحکمای معاصر خود رنجش داشت واز آنها مخصوصا ازهگل سخت بد گوئی میکرد ومیگفت اینان فلسفه را مایه معاش دانسته وخادم دین ودولت ساختهاند بفلسفه زیست میکنند نه برای فلسفه و نیز میگفت مردم ازخواندن کتابهای کانت بران شدند که سخن هرچند پیچیده وتاریك باشد ممکن است بیمعنی نباشد فیخته و شلینك ازاین امر استفاده کردند ودرفلسفه تارهای عنکبوت زیبا بافتند امّا نهایت جسارت را دریاوه گوئی هگل نشان داد و چنان عبارات عجیب بیمعنی بهم بافت که تا آنزمان جز درتیمارخانه دیوانگان شنیده نشده بود.

البته یك اندازه ازاین عیبجوئیها مخصوصاً درچگونگی بیان آن فیلسوفان حق است اما علت اصلی زبان درازیهای شوپنهاور همان رنجشی است که ازایشان داشته است ازاینکه باواعتنا نکرده وترویج ننموده و شاید باطناً مخالفت هم کرده باشند وگرنه خود شوپنهاور درمشرب فلسفی از آنها چندان دور نیست و بوجه دیگر وعبارت بهتر مذهبش اصالت تصور و وحدت وجود است ومیتوان گفت تعلیمات معاصران پیشقدم او مخصوصاً فیخته در عقایدش تأثیر عمده داشته است اما خود او ادعایش اینست که

حقیقت را ازافلاطون و کانت و بودا دریافته است وخود را وارث حقیقی کانت میداند اما براو اعتراضی هم دارد که پس از آنکه بآن خوبی تحقیق کرد که جهان وهرچه دراوهست عوارض وحوادث است وآنچه ماادراك میکنیم مصنوع ذهن خودمان است باز قائل بوجود ذوات شده است از جهت اینکه عوارض وظواهر معلول ذواتی میباشند که موضوع و ظاهر کنندهٔ آن عوارض وظواهر باشند درصورتیکه خود کانت معلوم کرد که علیت یکی ازمفاهیمی است که ساختهٔ ذهن است واز امور قبلی است پس اگرعلیت مخلوق ذهن است چرا باید حوادث را معلول بدانیم و دنبال علت آنها باشیم واگر حوادث را معلول میدانیم ووجود ذوات را که علت آن حوادث باشند واجب میشماریم چرا علیت را مخلوق ذهن بپنداریم از این اعتراض و بعضی جزئیات دیگر گذشته شوپنهاور نسبت بکانت ارادت صادق دارد و در بارهٔ او میگویند آشنائی با تعلیمات آن فیلسوف اثرش چنان است که کسیکه مبتلا بآب مروارید باشد چشمش را عمل کنند اما کسیکه آب مروارید ازچشمش برمیگیرند محتاج بعینك است وشوپنهاورمدعی است که آن عینك راساخته یعنی فلسفهٔ را که دردنبالهٔ نقادی کانت میبایست تأسیس شود یافته است زیرا که فلسفه(۱) برای انسان امری تفننی نیست ضروری است انسان میخواهد آغاز و فرجام خود را بداند و باین امر نیازمند است وهمین نیازمندی است که جائی دیانت را تأسیس میکند وجائی فلسفه را ودیانت همان فلسفه عامه است و از این هردو یك منظور در نظر است فقط راه دوتا است . بدبختی اینست که

---

(۱) فلسفه دراینجا ترجمهٔ متافیزیك است. یعنی فلسفهٔ اولی یا حکمت علیا که قدما آنرا بعدازطبیعیات قرار میدادند ومتافزیك در یونانی بعدازطبیعی واینکه بعضی آنرا ماوراءالطبیعه کرده‌اند درست نیست

دیگر هم تصنیف کرد که چندان چیزی بر مطالب اصلی کتاب نیفزود و فقط بعضی توضیحات و افادات میکرد . در هفتاد و دو سالگی بمرگ ناگهانی در گذشت (۱۸۶۰) امّا درسالهای آخر عمرش طرف توجه شده و کم کم اشتهار یافته بود و پس ازمرك اشتهارش قوت گرفت. شوپنهاور از حکمای معدود آلمانی است که نویسندهٔ خوبی بود و نگارشهایش مفهوم ودلپسند است.

۲ ـ در آمد فلسفهٔ شوپنهاور

چنانکه اشاره کردیم شوپنهاور ازحکمای معاصر خود رنجش داشت واز آنها مخصوصا ازهگل سخت بد گوئی میکرد ومیگفت اینان فلسفه را مایه معاش دانسته وخادم دین ودولت ساخته‌اند بفلسفه‌زیست میکنند نه‌برای فلسفه و نیز میگفت مردم ازخواندن کتابهای کانت بر آن‌شدند که سخن‌هر چند پیچیده وتاریك باشد ممکن‌است بیمعنی نباشدفیختهٔوشلینك ازاین امر استفاده کردند ودرفلسفه تارهای‌عنکبوت زیبا بافتند امّا نهایت جسارت را دریاوه گوئی هگل نشان داد و چنان عبارات عجیب بیمعنی بهم بافت که تاآنزمان جزدرتیمارخانه دیوانگان شنیده نشده‌بود.

البته یك اندازه ازاین عیب‌جوئیهامخصوصاً درچگونگی‌بیان‌آن فیلسوفان‌حق‌است‌اماعلت‌اصلی‌زبان‌درازیهای‌شوپنهاورهمان رنجشی‌است که ازایشان داشته‌است ازاینکه باواعتنانکرده وترویج ننموده و شاید باطناً مخالفت هم کرده باشند وگرنه خود شو پنهاور درمشرب فلسفی از آنها چندان دورنیست و بوجه دیگر وعبارت بهترمذهبش اصالت تصور و وحدت وجود است ومیتوان گفت تعلیمات معاصران پیشقدم او مخصوصا فیخته در عقایدش تأثیر عمده داشته است امـا خود او ادعایش اینست که

و نه ماده . روح بی‌ماده کجاست و مادهٔ بی روح کدام است ؟[1] پس جهان را نباید بجهان مادی و بجهان روحانی منقسم کرد بلکه باید گفت جهانی است حقیقی[2] وجهانی است تصوری و نمایشی[3] وروشن شدن این معنی بسته باینست که اندکی بتفصیل بپردازیم.

۳ ـ اجمالی از فلسفه شوپنهاور

کتاب معروف شوپنهاور چنین آغاز میشود «جهان تصور من است» و مقصودش ازجهانی که تصور من است جهان عوارض و حوادث است که بحس وشعور ادراك میشود. این جهان برون ذاتی که جهان تکثر است وجودش تابع وجود درون ذاتی من است که امری واحد است (البته نوع من منظور است یعنی هر نفس عالم مدرك) و این فقره بنا بر تحقیقات دانشمندان از دکارت گرفته تا برکلی و کانت روشن و ثابت شده است که جهان چیزی نیست جز معلومی (یاعلمی) درنزد عالمی چنانکه اگر عالمی نباشد معلومی نخواهد بود وفلسفهٔ هندیها نیزاین معنی را تأیید میکنند. ضمنا باید متوجه بود که برای نفس درون ذاتی تن نیزبرون ذات است جز اینکه تن همانا برون ذات نزدیك وبیواسطه است وچیزهای دیگربرون ذات دور و باواسطه میباشند (بواسطهٔ تن).

بیان اجمالی این مدعا اینکه جهان نیست جز مادهٔ متغیر که

---

(۱) قدما حرکات و عوارضی که در موجودات بیجان روی میدهد منسوب بقوهٔ میکردند که آنرا طبیعت میخواندند وآنچه درجانداران دیده میشود ناشی‌از نفس میدانستند که درگیاه نفس نباتی ودرجانوران نفس‌حیوانی ودرانسانی نفس‌انسانی یا نفس ناطقه مینامیدند شوپنهاور طبیعت‌و نفس را یك عنوان قرارداده‌است‌چنانکه بیان خواهیم کرد وازاینجهت نزدیك به‌لایبنیتس‌است (۲) Réel (۳) Idéal

کسانیکه رهبری راه را اختیار میکنند این عمل مقدس را مایهٔ حیثیت ومعاش خود میسازند و بنابرین رهبری ایشان مشوب میگردد ورهروان سر گردان و گمراه‌میشوند. باری فلسفه برای انسان ضروری است جز اینکه فلسفهٔ صحیح آنست که فقط حقیقت جهان و آنچه را درورای عوارض و حوادث است معلوم کند زیرا دنبال کردن که جهان از کجا آمده و کجا میرود وچرا آمده‌ایم وچرا میرویم کاری است بیهوده وما راباآن‌دسترس نیست آنچه میتوانیم بجوئیم و باید بجوئیم اینست که جهان چیست و ما چیستیم آنهم نه بلفاظی و خیال بافی که همه گفتگو از ذات مطلق و نامتناهی وغیرمحسوس ووجود و ماهیت و مانند این چیزها باشد که با امورمنفی هستند یا معنی‌ندارند بلکه بوسیلهٔ‌تجربه ومشاهده خواه‌درونی و خواه بیرونی [۱] که برای درك حقیقت جز این وسیلهٔ نیست و اگر بگویند این معلومات ازفن طبیعیات حاصل‌میشود وحاجت بفلسفه ندارد اشتباه‌است طبیعیات هم باید متکی‌بر فلسفه باشد و گرنه فقط علم‌بعوارض خواهد بود وحقیقت بدست نمیآید ازاین‌گذشته فلسفه برای یافتن بنیاد اخلاق لازم است.

پس بعقیدهٔ شوپنهاور فلسفه جهانشناسی [۲] است نه‌خداشناسی [۳] ولیکن معنی این سخن این نیست که شوپنهاور مادی است زیرا که او تقسیم وجود را بماده وروح نیز بیجا میداند ومیگوید نه روح معنی‌دارد

---

(۱) یعنی خواه مشاهده و تجربه درامور درون ذاتی یعنی مربوط بنفس باشدخوا دراشیاء خارجی وامور برون‌ذاتی.

(۲) Cosmologie (۳) Théologie

حاصل اینکه نه علیت (یعنی ماده که عبارت‌ازتأثیر و تأثراست) در خارج از ذهن متحقق است نه زمان و مکان و جهان هم غیر از زمان ومکان وماده چیزی نیست وروشن است که اصحاب ماده یعنی کسانیکه معتقد به اصالت ماده هستند در اشتباهند و رأی درست همان اصالت تصور است.

نشانی دیگری که برمتحقق نبودن عالم برون ذاتی داریم عوالمی است که در خواب برای ما مجسم میشود و در آنحال بهیچوجه ممکن نست بی‌حقیقت بودن آن عوالم را باور کنیم وچه دلیل داریم براینکه عوالم بیداری حقیقتش بیش از عوالم خواب است ؟ پس عالم بیداری را میتوان بعالم خواب قیاس کرد ومیتوان گفت جهان مادی دروغ‌است اما دروغی‌است که حقیقتی دارد زیراهیچ‌نفس مدرکی‌نمیتواند منکروجود جهان مادی شود جزاینکه اگر عقیدهٔ قدما غلط است که برون ذات‌را منشأ علم انسان میدانستند متأخرین هم که گفته‌اند برون ذات رادرون ذات ایجاد میکند باشتباه رفته‌اند چه درون ذات وبرون ذات بایکدیگر نسبت علت ومعلول ندارند وجنبهٔ عالم‌ومدرك بودن درون ذات‌فقط حالت آئینهٔ‌دارد که‌نقش درآن متصور میشود.

فراموش نباید کرد که این عقیده را که شوپنهاور اظهارمیکند راجع بجهان حوادث است که ادراك آن بواسطهٔ حس وعقل میشودو ازاین راه‌علم حاصل میگردد واین‌علم‌علم‌بظواهراست مانند علم کسیکه بخواهد از احوال کاخی آگاه شود ولیکن مدخلش را نیابدو پیرامون کاخ گردش کند ونقشه بیرونی آنرا بکشد و گمان کند حقیقت کاخ همان است

ظهور وبروزش بتأثیر وتأثر یعنی علیت است و آن درزمان و مکان واقع میشود پس وجود جهان چنانکه درنظر ما جلوه گر است سه عنصر دارد اول علیت (ماده) دوم زمان سوم مکان.

امّا علیت نیست مگر مفهومی ازمفهومها که ذهن انسان آنرا میسازد بشرحی که پیش ازینها روشن گردید و نیز بیان شده است که حس بتنهائی معلومات ووجدانیات را نمیدهد بلکه فقط ماده وموضوع وجدان را فراهم میآورد وفهم و عقل [1] است که از احساسات وجدانیات و معلومات را میسازد وفهم وعقل متعلق بذهن یعنی درون ذات است پس دانسته شد که ماده یعنی علیت امری است ذهنی ومنشأش درون ذات است [2].

اما زمان تصوری و ذهنی بودنش از اینجا بخوبی بر میآید که بخودی خود هیچ تأثیری ندارد اگر زمان امری متحقق بود میبایست تأثیری داشته باشد و حال آنکه ما میدانیم و می بینیم که اگر هزاران سال برچیزی بگذرد تا وقتیکه مؤثر دیگری رخ نکرده از گذشت زمان در آن چیز تغییری دست نمیدهد.

اما مکان اگر امری متحقق بود ذهن میتوانست اشیارا ازمکان جداتصور کند وحال آنکه میدانیم که ذهن انسان هرچه را بتصوردرآورد امکان ندارد که بتواند ازتصور مکان وبعد خالی باشد.

---

(۱) فهم در حیوان و انسان هردو هست و آن قوهٔ ساختن تصورات است بوسیلهٔ وجدانیات. عقل مخصوص انسانست و آن قوهٔ تفکر و انتزاع کلیات است ازجزئیات و ساختن مفهومات کلیه.

(۲) مقصود اینست که آنچه در نظر ما بصورت ماده جلوه میکند تصویری است که درذهن ما بسبب قاعده علیت ساخته میشود یعنی ازوجوب رابطهٔ علت و معلول که آن نفس الامری نیست بلکه مقتضای فهم ماست.

عارضی میداند) بلکه‌هر چه‌منشاء فعل وعمل‌باشداراده مینامدحتی اینکه افعالیکه ازجمادات‌مشاهده میشودناشی‌از آن میخواندبعبارت‌دیگر آنچه را عموماً قوه و نیرو (۱) مینامند او اراده تعبیرمیکند بنابراینکه‌قوای دیگرحتی قوای‌جمادات‌راهم ازقبیل قوهٔ‌ثقل وحرارت و نوروالکتریسیته قیاس‌بارادهٔ نفسانی میکند وبتصریح میگویدخود را نباید بجهان‌بسنجیم بلکه جهان رابابد بخود قیاس کنیم که دارای خواهشها و میلها هستیم و ارادهٔ مانیروئی است که بمقتضای‌آن خواهشها ومیلها عمل میکند.

درواقع پیشینیان اراده رایکی ازنیروها شمرده بودند یعنی نیرو راجنس واراده را نوعی‌ازآن گرفته بودندشوپنهاور امر رامعکوس کرده وهمه نیرو ها را انواعی از اراده قلمداد کرده است و البته هوشیاران برمیخورند که این عمل شوپنهاور تنها تغییرلفظ واصطلاح نیست وبسیار فرق است میان اینکه اراده را نوعی از نیرو بدانیم تا اینکه همه نیروها را انواعی از اراده بپنداریم گذشته از اینکه وقتی گفته میشود اراده نوعی از نیروست چندان چیزی‌دستگیر مانمیشوداما چون‌بگویندنیرو نوعی ازاراده است میتوانیم تصوری ازآن پیدا کنیم برای مزید توضیح گوئیم میدانید که از آغاز آنچه انسانرا بتفکر وتأمل در امر جهان برانگیخته است تغیراتی است که درآن‌دیده میشود که‌آن تغییرات رادر در اصطلاح‌حکمت حرکت‌نامیده اند وبرای کلیهٔ‌حرکات‌دومبدأ فرض کرده اند در موجودات بیجان منشاء حرکت را طبیعت گفتند و در موجودات‌جاندار یعنی گیاه‌وجانور که انسان هم ازآنهاست مبدأحرکت را نفس خواندند که‌در گیاه نفس نباتی ودرجانور نفس‌حیوانی‌نامیده شده

(۱) Force

تا اینجا تحقیقات شوپنهاور تقریباً همان تعلیمات اصحاب تصور است بوجه دیگر وبیان دیگر و چندان چیزی بر آنها نیفزوده است جز اینکه هرچند معلوم (برون ذات) فرع وجود عالم (درون ذات) است و اگر عالمی نباشد معلومی نخـواهد بود عالم نیز وجودش بوجود معلوم بستگی دارد.معلوم نقشی‌است که درآئینهٔ‌ذهن منعکس گردیده امّا اگر آن نقش نباشد وجودآئینه چه نمایش خواهد داشت؟

این‌بیان بنابرآنست که شوپنهاور عالم‌وعلم ومعلوم همه را اموری ظاهری وسطحی میداند بقول معروف همه‌سرو بن بك کرباسند وحقیقت چیز دیگری است.

برای دریافت حقیقت شوپنهاور نیز رجوع بعالم خارج را بیهوده دانسته‌بنفس‌خود بـازمیگردد وحقیقت را درآن می یابد امّا نه در جنبه ادراك وعلم او که‌آن جز برظواهرتعلق نمیگیرد بلکه درجنبهٔ ارادهٔ او برعمل ومیگوید حقیقت‌جهان خواست یعنی اراده(۱) است ومن‌بدرستی آنوقت بوجود خود پی‌میبرم که اراده برعمل میکنم. علم من بهرچیـز دیگر حتی بتن‌خودم امر عرضی و نمایشی و باواسطه و بیحقیقت‌است‌فقط علم من باراده خودم (نفس) امر بیواسطه وعلم حقیقی است.

بعقیدهٔ شوپنهاور جنبهٔ ادراکی‌انسان یعنی‌حس‌وعقل که‌علم‌ازآن حاصل میشود ذات حقیقی‌نیست‌عرضی است‌ومانند امور دیگرجزءِجهان نمایش وتصور است وفرع است نه اصل آنچه اصل است‌اراده است که نه تنها حقیقت وجود انسان است بلکه حقیقت کلیهٔ جهان است ومرادش‌از اراده تنها اراده انسان واراده شخص مدرك نیست (زیرا که ادراك را امر

---

(۱) Volonté

هستی(۱) میدانیم ومیگوئیم ماهرگاه بخود فرو رویم می بینیم براستی بوجود خویش برنمیخوریم مگر وقتیکه اراده برعمل کنیم و مقصود ما ازاراده برعمل ارادهایست که باعمل مقرون باشد نهارادهٔ کهتأئیری بر آن مترتب نشود چه ارادهٔ که باعمل مقرون نباشد اراده نیست تعقل است وتعقل چنانکه گفتیم اصل وجود نیست امری عارضی است وجزءجهان نمایش(۲) است نهجهان حقیقت.

عملی که مقرون بارادهاست نمایشش همانا حرکتی است ازحرکات تن و ارادهٔ که بحرکتی ازتن نمایش نیابد اراده نیست پس اراده بدون وجود تن متصور نمیباشد.

در اینجا باید دقیق شویم و توجه کنیم که مابتن خود بدو وجه پی میبریم یکی بهمان وجه که باشیاء دیگر پی میبریم یعنی آنرابچشم می بینیم یا بحواس دیگر حس میکنیم یکی باین وجه که برعملی اراده میکنیم بنابراینکه اراده برعمل بحرکتی ازحرکات تن نمایش می‌یابد. پس بوجه اول تن مانندچیزهای دیگر برای ماامری است برون ذاتی جز اینکه پیش ازین گفتیم که او برون ذات بیواسطه است زیرا که وجودش را بیواسطه ادراك میکنیم ووجود چیزهای دیگر را بواسطهٔ تن درمی یابیم امّابوجه دوم تن امری است درون ذاتی زیرا که ادراك او برای مابحس وتعقل نیست بلکه بمجرد خود اراده است.

بنابرین تن هرکس برای او دوجنبه دارد جنبهٔ برون ذاتی وجنبه درون ذاتی درجنبه برون ذاتی هرکس میتواند بگوید تن من مانندهمه چیزهای جهان تصور من است در جنبه درون ذاتی تن من ارادهٔ من است.

(۱) La chose en soi (۲) Phénomènes

است شوپنهاور قوای طبیعت و نفس نباتی و نفس حیوانی را انواع مختلف از یك جنس دانسته و آن جنس را بقیاس بنفس انسان اراده خوانده است باتوجه باین نکته که در جمادات اراده یعنی قوّه بر عمل عاری از شعور است و در گیاه و جانور علاوه بر این اراده‌هائی هست که بدرجات مختلف باحس و شعور همراه است و در انسان علاوه بر آنها اراده عقلی نیز هست یعنی ارادهٔ که باحس و شعور و عقل همراه است ولیکن اینها همه احوال مختلف از یك چیز است چنانکه روشنائی سپیده دم و روشنائی صبح و روشنائی ظهر همه پرتو خورشید است و در این جمله اصل و ذات حقیقی همان اراده یعنی نیروست و حس شعور و عقل امر فرعی و عرضی است و عملی که از آن حاصل میشود نقص و عیب بسیار دارد یکی آنکه ناثابت است و در ذهن همیشه حاضر نیست یك امر را که بخواهید در ذهن حاضر کنید باید امور دیگر را از آن محو نمائید اینست که انسان از غفلت و فراموشی چاره ندارد و ممکن نیست که کل علم برای او حضوری شود دیگر اینکه این علم متشتت و از منشاء های مختلف است بعضی چیزها را حس میکند بعضی چیزها را تخیل و توهم مینماید یا بتداعی معانی در می یابد یا بانتزاع و تعقل فرض میکند و وحدت علم و عالم بواسطهٔ حس و عقل دست نمیدهد و اگر نفس انسان وحدتی ادراك کند همانا از جهت اراده است که آن اصل و حقیقت است

پس بگفته شوپنهاور جهان را قیاس بنفس خود میکنیم و همه قوای طبیعت را انواعی از اراده میشماریم و اراده را اصل و حقیقت جهان مینگریم و آنرا منتسب بعلت و حقیقت دیگر نمی یابیم و وجود مستقل یعنی خود

میسازد مطابق صورتها ونمونه هائی که ثابت اند واز تبعیت زمان ومکان فارغ ودرواقع هریك رب‌النوعی میباشند همان‌نمونه هائیکه‌افلاطون‌صور نامیده ودانش مندان ما گاهی‌مثل (۱) ترجمه کرده اند. هریك ازانواع نیروهای طبیعت خواه جمادی خواه نباتی وحیوانی مرتبه‌مخصوصی است از تجسم ارادهٔ مطلق که بعالم نمایش وتصویر درآمده وتابع زمان‌ومکان وعلیت شده وقابل‌فهم ما گردیده است در حالیکه اراده خود ازهرقیدی از قیود عقلی وعلیت‌آزاد است.

از این گذشته‌اصیل بودن اراده (نفس) وفرعی بودن تعقل‌دلایل بسیار دارد اراده که عبارت از خواهشها و تمایلاتست بنیادش مهرهستی است ومخصوصاً مهر زندگانی(۲) که بنابرآن مدار امرجهّان براینست که هر شخص میخواهد وجود خود راحفظ کند وبوسیله تولید مثل‌خود را باقی بدارد. غم و شادی ومهر و کین بیم و امید شهوت وغضب وخود خواهی وهمه امور نفسانی واعمال بدنی که مرتبط بآن است از آنجا بر میآید و می بینیم این امر که ما ازآن باراده تعبیر میکنیم در همه جانوران بیك اندازه است و کم و بیش ندارد و حال آنکه عقل و شعور اشخاص بدرجات بسیار کم وبیش میباشد انسان پیش ازآنکه اندیشه وتعقل کند خواهش دارد اراده یعنی تمایل بهستی همه وقت موجود و حاضر است ودوام دارد ولی تعقل دائم نیست. نفس نه خسته میشود نه غفلت میکند تعقل هم خستگی وهم‌غفلت دارد(۳) نفس مزاحم‌عقل است

---

(۱) Idées (۲) Vouloir- vivre

(۱) خواب برای‌رفع‌خستگی‌قوه تعقل‌است‌وچون درخواب قوهٔ تعقل‌آرمیده است در آنحال انسان بحقیقت خود نزدیکتراست

باز برای مزید توضیح میگوئیم هر فعلی‌ازمن سر میزند بوسیلۀتن من‌است وهر فعلی ازتن‌من نتیجۀ فعلی ازاراده من‌است[۱] ومجموع افعال تن من‌ازارادۀ من‌است که بنمایش درآمده وبچشم پدیدار گردیده است و نشانی آن اینست که هر تأثیری ازخارج بر تن واردمیآید اراده مرامتأثر میکند وبحرکت میآورد وآن تأثیررا اگر مطلوب باشد لذّت گویند و اگر ناگوار باشد الم نامند حاصل اینکه تن همان ارادۀ من است که بحالت برون‌ذاتی‌درآمده‌است وازهمین روست که‌هر عنصری ازتن‌مناسبت ومساعدتی باامری ازامور اراده (نفس) دارد چنانکه دهان ودندان وحلق وشکم همان قوۀ اشتهاست که بحالت برون ذاتی درآمـده است و آلات تناسل همان شهوت است که برون ذات شده است و همچنین است سراسر تن و بهمین جهت است که شکل و تناسب اندام هر فردی از مردم نمایندۀ تمایلات و نفسانیات اوست.

ارادۀ بستگی‌بچیزی ندارد یعنی‌خود هستی است واززمان ومکان بیرون‌است پس واحد است امّا وحدت[۲] او وحدت انفرادی در مقابل کثرت نیست زیرا واحد و کثیر انفرادی[۳] بسبب زمان و مکان است ومتعلق بتصورات وجهان نمایش استوباراده که حقیقت‌است‌تعلقی‌ندارد.

اراده حقیقت است وذات مطلق است وچیزهای جهان همه نمایش های اوست بدرجات مختلف ومیتوان گفت حقیقت وذات مطلق که امر واحد است در مراتب مختلف حالت برون ذاتی‌می‌یابد واین‌جهان نمایش وتصورات راکه متغیر است وتابع زمان ومکان و متکثر است جلوه گر

---

(۱) اروپائیان عموماً وشوپنهاور خصوصاً اراده میگویند آنچه را دانشمندان‌ما نفس میخوانند ودراصطلاح شوپنهاور ارادۀ انسان‌وحیوان‌مخصوصاً نفس‌است باصطلاح‌عرفا وصوفیان.ما. (۲) Unité (۳) Individuel

قوهٔ نمو وحرکت وحس است ولیکن همه آنهاجز میل وخواهش چیزی نیست. سنگی که‌ازبالابزیرمیآید میل بسقوط دارد آهن رباخواهان آهن است گیاه طالب روشنائی و رطوبت است وهمچنین.

شوپنهاور قوائی‌را که محرك جمادات‌است سبب[1] میخواندوقوای محرك گیاه‌رامهیج[2] مینامد ومایهٔحرکات‌حیوانی وانسانی‌را داعی[3] میگوید ولی‌این جمله بااختلاف مراتب نمایش وحالت برون ذاتی‌اراده میباشند البته مرتبهٔ جماد پست ورتبهٔحیوان وانسان که حس وعقل‌دارند برتر از همه ولیکن همین حس و شعور و عقل که آنرا مایهٔ شرافت این موجودات میدانیم برای‌حوائج‌نفس وضرورت حس ایفای وظائف ووصول بخواهش وتمایلات بمیان‌آمده اند ودرواقع مولود اومیباشند.

چون اراده همان‌مهربهستی وزندگی‌است‌پس‌هرموجودی‌ازمرگ گریزان وبیمناك است ولیکن مرگ فقط عارض اموری است که متعلق بجهان عوارض وحوادث است و عارض ذات که همان اراده یا نفس است نمیشود حوادث و عوارض[4] که نمایش وتصویرند وحقیقت ندارند بسته بزمان ومکان میباشند و متغیرند یعنی مرگ و زایش‌دارند امّا اراده که اززمان ومکان بیرون است البته دستخوش مرگ نیست . مرگ عارض افراد[5] است نه‌انواع[6] پس‌فردچون بمیرد مرگ‌اوعبارت ازبرطرف شدن عوارضی‌است که‌حادث شده‌بودند امّا حقیقت‌اویعنی نفس که حادث نبوده بازباقی‌است وباصل خود یعنی باارادهٔ کل‌بازگشت مینماید گذشته ازاینکه فرد بوسیلهٔتولید مثل‌نوع خودراحفظمیکند وبآن‌وجه‌نیزوجود

(۱) Cause (۲) Excitation (۳) Motif (٤) Phénomènes
(٥) Individus (٦) Espèces

و بر او غالب است اینهمه کشمکش مردم درامر زندگانی آیا مبتنی بر عقل است؟ عقل ادراك نمیکند مگر آنچه را نفس خواهان است اگر نفس متمایل بچیزی نباشد عقل در ادراك آن عاجز و ضعیف است و برعکس هرچه را نفس خواهان است عقل بخوبی در می یابد. اختراعات و اکتشافات غالباً برای عقل در اموری دست میدهد که نفس دنبال آنهاست. عقل حاکم بر نفس نیست بلکه آلت اوست. مهر هستی و زندگی اعتنا بعلم و عقل ندارد بلکه آنرا بخدمت خود میگیرد. چنین گمان میرود که رهبر انسان پیشاپیش اوست و حال آنکه در واقع رانندهٔ او و از پس است. مردم می پندارند آنچه را می بینند دنبال میکنند یعنی اختیارشان با عقل است ولیکن در واقع مهار در دست نفس است. عقل موضعش سر است و نفس موضعش دل است و هر منصفی باید تصدیق کند که دل حکمش برسر روان است و عرفا که گفته اند طفیل هستی عشقند آدمی و پری است گفته اند. تعقل امری کسبی است اراده امری فطری وطبیعی است قوت عقل و علم سبب قوّت اراده نمیشود بلکه قوّت اراده بخودی خود است. مهر و کین مردم نسبت بهر کس از جهت احوال نفسانی اوست نه احوال عقلانی. پاداش و کیفر بعمل یعنی با ثاری که از اراده بروز میکند داده میشود نه بعلم که از عقل بر میآید. شخصیت هر کس و امتیازش از دیگران بمنش اوست که مربوط باراده نفس اوست نه بعلم و عقل او.

پس این جمله دلیل بر اینست که اصل در وجود نفس است نه عقل وعقل برای آن بوجود آمده که راهنما و آلت نفس انسان باشد چنانکه چنگال و دندان برای شیر و شاخ برای گاو و نیش برای عقرب آلت میباشند در واقع عقل هم از اراده تولید شده است. اراده در جمیع موجودات هست جز اینکه در جمادات بصورت قوای طبیعت است و در گیاه جانور بصورت

حیله وخدعه ودسیسه وفریب ودروغ میرسد کار وسعی وعمل وخصایل دیگر کـه آنها را فضایل و پسندیده میـدانند بـرای همـین مقصود است یعنی بودن و زنده ماندن در حالیکه معلوم نیست بودن و زندگی برای چیست پس آنچه اورا اصل وحقیقت جهان یافتیم مایه شر و فساد است ازاین گذشته خواهش مایهٔ رنج والم است. اگر آنچه خواهانی باو نرسی دلتنگ ورنجوری اگر بآن برسی خرسندی که دست میدهد بی‌دوام است وبزودی ملالت و کسالت عارض میشود وبعلاوه دامنهٔ خواهش درازاست و پایان ندارد یك خواهش که صورت پذیرفت خواهش دیگر پیش میآید مانند لقمه نانی که بگدا میدهند که سیه روزی خودرا ازامروز بفردا برساند وتا وقتیکه خواهش باقی است خوشی حقیقی ممکن نیست شخص کشته میشود امّا نوع میماند ازآنرو که حقیقت وجود اراده است واراده فنا ناپذیراست.

ازاین گذشته اصل درزندگانی رنج و گزنداست ولذّت وخوشی همانا دفع الم است وامر مثبت نیست بلکه منفی است وهرچه موجود جاندار در مرتبهٔ حیات برترباشد رنجش بیشتراست چون بیشترحس میکند وآزار گذشته را بیشتر بیاد میآورد و رنج آینده را بهتر پیش بینی مینماید و ازهمه بدترهمانا کشمکش وجنگ وجدالی است که لازمهٔ زندگانی است جانوران یکدیگر را میخورند و مـردمان همدیگر را میدرند. آنکس که میگوید هرچه درجهان است نیکوست و این جهان بهترین جهانهاست اورا ببیمارخانه هاببرید تارنجوری بیماران به‌بینند ودرزندانها بگردانید تا آزار وشکنجهٔ زندانیان را بنگرد برده فروشیها را نشانش دهید که بنی‌نوع اورا مانندگاو وخرمیرانند ومیدانهای جنگ را بـاو

خویش را ابقا مینماید.

بعدازهمه این گفتگوها ذات مطلق که آنراخودهستی واراده یا نفس یا نیرو یا هرچه بنامیم حقیقتش چیست ؟ شوپنهاور باین سئوال جوابی ندارد ومیگوید نمیدانم. ارادهٔ که ما بروجود او علم داریم ارادهٔ شخصی خودماست وارادهٔ مطلق نیست وچیزی ازعوارض وحوادث دراوهست وعلم ما هم باو هرچند یك اندازه بیواسطه وازعلم بامور دیگر بحقیقت نزدیکتر است ولیکن بازعقل و شعور در آن مدخلیت دارد و کاملاً بیواسطه نیست وازاین علم بیواسطه دست ما کوتاه است.

☆ ☆ ☆

ازاینکه بعقیدهٔ شوپنهاور اصل و حقیقت جهان اراده و نفس است وعلم وعقل فرع وعرض میباشند و نفس بر عقل غالب است باید چنین پنداشت که او این امر رامی پسندد و نیکومیداند بلکه بکلی عکس اینست وشوپنهاور ببد بینی معروف است وشاید در میان دانشمندان هیچکس نبوده که از جهان وجریان احوال آن باندازهٔ او دلتنگ بوده باشد از آنرو که اراده مطلق واحد چون بعالم تکثر آمده وبصورت افراد متصور شده است بنیادش چنانکه گفتیم مهر هستی است ویگانه چیزی که میخواهد اینست که باشد وبماند واین خواهانی نه حدی دارد و نه شرطی پس ناچار بصورت خود پرستی و خودخواهی در میآید و خود خواهی هرفردی با خودخواهی فردهای دیگر معارضه میکند اینست که جهان جهان کشمکش وتنازع است همه موجودات آکل ومأکول یکدیگرند حس وشعورهم برای این بظهور میرسد که لوازم خود خواهی بخوبی فراهم وعمل بمقتضای آن بدرستی انجام شود قوهٔ تعقل وتدبیر هم که پیش میآید همه بمصرف

میرود وبصورت غیرخواهی درمیآید و از اینروست که مقام عشق رابرتر از عقل دانسته اند ولیکن شوپنهاور چنانکه اشاره کردیم آنرا مصیبت میداند نظر بهمین که ناشی ازهستی خواهی است و از همین روست که نتیجه اش از عقل قویتر است وبنابراینکه شوپنهاور بدبین است و هستی رارنج میداند عشق راکه مایهٔ هستیاست منکر است وزن راکهموضوع عشق است دشمن میدارد و میگوید هستی حفظ نمیشود مگر بعمل و کوشش واین رنج است وتمتعی برای انسان نیست جزدفع الم و ازاینست که بزرگان دنیا هر وقت بسخن یا بنغمات یا وسایل دیگر احساسات خودرا خواسته اند بیان کنند نالیده اند.

با اینحال تکلیف چیست وآیا این درد را درمانی هست؟

چون بدبختی همه از اراده است (نفس) یعنی اززندگی خواهی و خودخواهی پس اگرچارهٔ باشد دربیخودی است باید خودرا ازخویشتن رهانید رهائی ازخویشتن بچیست؟ آیا باید خود را کشت؟ نه خودکشی سودی ندارد زیرا کهآن گریزموقت است ازرنج موقت . شخص کشته میشود امّا نوع میماند از آنرو که حقیقت وجود اراده است و اراده فنا ناپذیراست رنجی که ازاینجا برطرف میکنی جای دیگر سر در میآورد باید کاری کرد که بیخودی در زندگی دست دهد و آن بمعرفت است معرفت برهمین نکته که اگر نفس را بپروری رنج را افزون میکنی و آسایش در کشتن نفس‌است ودر بیخودی است.

بیخودی بدو وجه است یك وجه جزئی و موقت و یك وجه کلی و دایم.

بنمائید تا دریابد که اشرف مخلوقات چگونه تحصیل آبرومیکند. چرا وصف دوزخ آسان و تعریف بهشت دشوار است؟ ازآنرو که آسایش و خوشی واقعی اندك است و رنج و آزار بسیار است یکدم خوشی عمری ناخوشی در پی دارد. ازدواج نمیکنی در آزاری میکنی هزار درد سر داری مصیبت بزرگ بلای عشق است و ابتلای بزن که مردم مایهٔ شادی خاطر میدانند درصورتیکه سر دفتر غمهاست معاشرت میکنی گرفتاری نمیکنی اززندگی بیزاری بندگی بند وخداوندی صداع مختصرتاجان درتن است ازاین رنج ومشقت نمیتوان رست زندگانی سراسرجان کندن است بلکه مرگی است که دم بدم بتأخیر میافتد و سرانجام اجل میرسد در صورتیکه از حیات هیچ سودی بـرده نشده و نتیجه مفیدی بـدست نیامده است.

☆ ☆ ☆

دراینجاچون ازعشق اشارتی رفت بایدخاطرنشان کنیم کهشوپنهاور درفلسفه عشق شرح مفصلی دارد کهبوجه علمی ومحققانهبیان نمودهوماا گر بخواهیم درآن وارد شویم سخن دراز میشود خلاصهٔ آن اینست که گفتیم اراده بنیادش هستی خواهی و حفظ وجود است که چون در افراد قرار گرفتهخودخواهی میشودولیکن اینهستی خواهی در موجودات جاندار ببقای افراد مرادش حاصل نمیشود باینواسطه طبیعت راه بقای نوع را اختیار کرده است وبقای نوع را بتوالد وتناسل مقرر داشته و برای تأمین این مقصود عشق را بوجود آورده است که آن هر چندبرحسب ظاهر برای تمتّع افراد است براستی فدا شدن افراد است برای بقای نوع در واقع عشق فریبی است که طبیعت بافراد میدهد وآنها رابهلاك میاندازد برای اینکه نوع باقی بماند و برای هستی خواهی حقیقی خودخواهی افراد از میان

سراب است از آن میگذرد ودامنش تر نمیشود چون از آلایش عوارض و خصوصیات شخصی منزه است همه کس را باخود یکی می‌بیند و بهمه‌مهر میورزد وهرقدردراین دریا غریق ترباشد وارسته تراست ودراین دنیا که برای مردم عادی زندان است بآزادی بسر میبرد .

مظاهرزیبائی چنانکه گفتیم صنعت است وصنایع اگرچه همه در حقیقت یکی هستند چون مظهرزیبائی‌اند و نظر بمثل یعنی حقایق دارند ولیکن برحسب ظاهر نظر بموادی که بکار میبرند مختلفند و مراتب دارند نخست صنعت ساختمان ابنیه است(۱) سپس مجسمه سازی(۲) واز آن برتر نقاشی(۳) وسپس شعر(٤) وازهمه بالاتر موسیقی(٥) یعنی صنعت آهنگ و نغمات صوتی است .

شوپنهاور دربارهٔ دقایق زیبائی(٦) وصنایع و ارباب هنر و صاحبان دها وانواع واصناف واحوال آنها تحقیقات و بیانات دقیق مفصل دارد که مانندتحقیقات دیگرش ناچاریم از تفصیل صرف نظرو بهمین نمونه مختصر که آوردیم اکتفا کنیم .

☆ ☆ ☆

صنعت ومستغرق بودن درعالم زیبائی چنانکه گفتیم برای درد ما درمان جزئی وموقت است چارهٔ واقعی اینست که شخص بفهمد که بدبختی همه از تکثر است که بعالم وحدت عارض شده و ارادهٔ کل در اراده های جزئی پراکنده گردیده است و هرفردی خود را حقیقت میداند وخود خواهی وزندگی خواهی بوجود آمده وخودخواهی افراد باهم معارضه پیدا

---

(۱) Architecture (۲) Sculpture (۳) Peinture (٤) Poésie
(٥) Musique (٦) Esthétiques

بیخودی جزئی آنست که شخص مستغرق هنر وصنعت (۱) یعنی مظاهر زیبائی (۲) شود . در بیان ذات مطلق که اراده‌است اشاره کردیم که آن اصل واحد دراین جهان حوادث و عوارض تکثر و جلوه گر شدنش مطابق نمونه هائی‌است که ثابت‌واز تبعیت زمان ومکان‌فارغند یعنی آنچه باصطلاح افلاطون صور یا مُثُل خوانده شده‌است و رب‌النوع موجودات میباشند جهان این صور برعکس جهان حوادث جهان وحدت و کلیت و سکون وثبات و بقاست و هر چیز که بصورت یا مثال یا رب النوع خود نزدیك باشد زیباست زیرا که بوحدت و سکون یعنی کمال نزدیك و از جهان حوادث دورشده است چون میدانیم که شروفساد این‌جهان ازاینجا ناشی شده که ذات مطلق ازعالم وحدت و سکون بعالم کثرت و حرکت آمده است پس کسیکه با مثل یعنی با زیبائی سرو کار دارد و از جنبهٔ انفرادی وتکثر دورمیشود و ازخود یك اندازه بیخود میگردد و از دنیا وشرو شورش یکدم میآساید و مشاهدهٔ کمال زیبائی هم بدرستی دست نمیدهد مگراینکه شخص ازخود بیخود شود در آنحال در می یابد که اوجزئی ازجهان نیست بلکه جهان جزئی از اوست . و چون باین پایه رسید اورا داهی میخوانیم وصاحب دها (۳) میگوئیم وآنکه براستی داهی باشد حکیم واقعی اوست شخصیت خود را دورانداخته از زندگانی عادی بر کنارشده ازمنافع دنیوی اعراض کرده بتنهائی خونموده ازعوارض تهی و ازحقایق پرشده بسبب غریق بودن دردریای زیبائی ازهر چیزبی نیاز گردیده درمیان مردم حاضرولی درهمان حال غایب است دنیا در نظرش

---

(۱) Art (۲) Beauté

(۳) داهی و دها دو ترجمه Génie است وما بهتر از این لفظی برای‌آن نیافتیم .

است که واحداست و آن البته آزاد ومختاراست چون اوخود هستی‌است ومعلول علتی نیست وبنابرین گرفتار هیچگونه قید و بندی نتواند بود واشخاص هم چون مرتبط بحقیقت اند بهرهٔ از آن وحدت دارند وهرقدر باین عالم وحدت نزدیکتر باشند آزادتر ومختار ترند. هر کس فطرت ومنش خودرا بآزادی‌اختیار کرده است امّا چون بجهان حوادث وطبیعت آمده است آزادی خودرا ازدست داده است.

شفقت بسیار خوب است وبنیاد اخلاق است امّا سعادت و آزادی تام درسلب کلی اراده وخواهش است، آن چیزیکه بودائیان نیروانا(۱) مینامند یعنی پیوستن بدریای نیستی و محو کردن خود در وجود کل، آن حالتی که عرفای ما فناءِ فی‌الله خوانده اند وآن ترك دنیـا و لذایذ نفسانی است مخصوصاً خود داری از عشق و از آمیزش بـا زن تا اینکه کشتن نفس و معارضه با خود خواهی از افراد اشخاص تجاوز کرده نوع را نیز شامل شود.

پس فلسفهٔ شوپنهاور را میتوان گفت همان عرفـان مشرق زمینی است فقط مبنای آن مختلف است و بوجه علمی بیان شده است. ارادت اورا ببودا پیش ازین گوشزد کرده ایم و دراحوال او نوشته اند مجسمهٔ کوچکی از بودا همیشه در پیش چشم داشت در کتاب خود نیز بار هـا بتعلیمات بودائیان و نوشته های ایشان وحتی بصوفیان وافلاطونیان اخیر وهمه کسانیکه مشرب عرفان‌داشته‌اند استناد کرده وازسعدی ماهم‌مکرر نام برده است. مسیحیّت را نیز ازآنجهة که زهدوترك دنیا ورهبانیت‌را ترویج کرده می‌پسندد وحضرت عیسی‌را ازاینرو مرد بزرگی میداند اما

(۱ Nirvana

کرده واین فساد ها برپا شده است. انسان باید در یابد که حقیقت یکی است وارادهٔ واقعی یعنی ذات مطلق واحداست واراده های انفرادی نمایش بیحقیقت است اگر شخص باین مقام رسید جدائی ازمیان میرود وهر کس خود را دیگری و دیگری را خود می یابد حس هم دردی پیدا میشود سنگدلی میرود و همدلی میآید فدا کاری میآید و خود خواهی میرود و اشخاص نسبت بیکدیگر شفقت پیدا میکنند.

شفقت بعقیده شوپنهاور بنیاد اخلاق است واگر دردل کسی شفقت نسبت بموجودات دیگر باشد شخصی است اخلاقی بنابراین درواقع شفقت همان عدالت است وخود خواهی ظلم است وازآنرو که خود خواه منکر وجود یعنی ارادهٔ دیگران است. شخص عادل و شفیق تصدیق دارد که دیگران هم حق حیات دارند واز روی همین بنیاد تمام قواعد اخلاق را که چون بعالم سیاست درآمد حق وعدالت نامیده میشود میتوان استخراج کرد وبنابراین باید حس شفقت راپرورد. امّا اینجا مسئله اختیارواجبار پیش میآید که آیا انسان درارادهٔ خودمختار هست یا نه اگر مختاراست وجوب ترتب معلول برعلت چه میشود اگر ترتب معلول برعلت حتمی است پس انسان مختار نیست و دراینصورت گفتگو ازاخلاق وتوصیه بتهذیب وتزکیه چه مورد دارد؟ تحقیق شوپنهاور دراینست که درجهان حوادث که نمایش حقیقت است نه اصل حقیقت البته رابطهٔ علت ومعلول حتمی است پس در اعمال انسان چون نتیجهٔ ارادهٔ شخصی است یعنی اراده ای که بعالم تکثر و جهان طبیعت آمده است رابطهٔ علت و معلول حکمفرماست امّا حقیقت انسان عمل نیست زیراعمل ناشی اززندگی خواهی وخودخواهی است واین ناشی ازتکثر وبودن درجهان حوادث وطبیعت است. حقیقت ارادهٔ مطلق

شخصی و ناشی از احوال واخلاق وجریان زندگانی اوست طبعاً سودائی و پر سوءِ ظن وحساس وتند مزاج وخود پسند و پرتوقع بوده است برای امر معاش احتیاج بکار نداشته وهمت بکاری نمیگماشته است بتن آسائی مایل و درمقابل شداید کم تحمل بوده مهر ومحبت مادر نچشیده و در معاشرت با زنها ناملایمت دیده و این جمله در فکر او تأثیر کرده و باین مجرا انداخته است .

شوپنهاور در اواخر عمر کتاب دیگری بچاپ رسانید بنامی که میتوان آنرا ملحقات وضمائم ترجمه نموده(۱) درآنجا نکته سنجیهای لطیف دربارهٔ امور دنیا نموده و دستور های نیکو برای خوشیِ زندگانی داده مبنی براینکه مال بهترین وسیلهٔ سعادت نیست بلکه عقل وعلم است وابنست آنچه ممکن است سلطهٔ اراده وخواهش را یک اندازه تخفیف دهد و علم برای نفس مانند دهنه و افسار است برای اسب سر کش و هرچه بیشتر براحوال نفس خود معرفت بیابیم بیشتر براو مسلطمیشویم و آنکس که اقالیم مسخر میکند هنری ندارد هنر آنکس دارد که نفس خودرا مسخر نماید پس باید بحکمت گرائید وتحصیل دانش همه بکتاب خواندن نیست باید در کارها فکر وتأمل کرد آگاهی برافکار دیگران نیز البته سودمند است اما اگر بخواهید بدرستی از این راه بهره ببرید اصل نوشته‌های بزرگان‌را بخوانید نه نقل وشرح وتفسیری که دیگران کرده اند وخلاصه اینکه برای انسان مغزپر و کیسه تهی بهتر از مغز تهی و کیسه پراست وشرف انسان باینست که چیست نه باینکه چه‌دارد ومعلومات بیغرضانه تنها بوی‌خوش وعبیری است که بتواند گندو کثافت نفسانیت را بپوشاند .

---

۱) Parerga et paralipomena

بودا را ازاو بالاتر میخواند .

٭ ٭ ٭

شك نیست که فلسفهٔ شو پنهاور از بعضی جهات بدیع است و هوشمندان را بفکرهای تازه می‌اندازد اهمیتی که باراده داده وجهان را یکسره نمایشی از آن باز نموده ونیروها را بطور کلی انواعی از اراده شمرده و تحقیقاتی که‌درامر صنایع کرده وبنیادی که برای‌اخلاق گذاشته بسیار جالب توجه است . نظریات وحدت وجودی وعرفانی ومهابتی که برای نفس قائل شده وآرائی که دربارهٔ عشق‌اظهار کرده هرچند درمعنی چندان تازگی ندارد ولیکن چگونگی بیان و توجیهاتش بدیع است و نمیتوان منکر شد که محققی باشهامت است . اما درتمامی و درستی‌آرا و نظریاتش‌حرف بسیار میرود ومناقشه‌فراوان برمیدارد که صاحبنظران پس از تأمل در می‌یابند گذشته از اینکه غالب آراءِ او فرض و ادعاست و اگر احتمال صحت در آنها میرود بقین هم نمیتوان کرد و آنگهی این مشکل همواره باقی است که امر واحد چرا ازعالم وحدت بکثرت میآید وصلاح را بفساد میکشاند ؟ آیا واقعاً لذت و خوشی امر منفی و دفع الم است ؟ آیا عشق که کل وجود طفیل هستی اوست بد است ؟ آیا زندگانی خانواده ای و اشتغال بزن و فرزند چنانکه شوپنهاور مدعی است شایستهٔ اعراض و اجتناب است ؟ این جمله مسلم نیست بلکه‌عکس آنرا میتوان معتقد گردید و چرا نگوئیم دنیا با هیچکس نه دوستی دارد نه دشمنی و خوشی و ناخوشی ما بسته باحوال واخلاق خودمانست مرادهای بیجا درپیش میگیریم وچون برنمیآید از روزگار مینالیم .

اما بد بینی شوپنهاور و نتیجهٔ که از آن میگیرد امری است بکلی

فصل دوم

بخش اول

مندو بیران

درسال ۱۷۶۶ زاده و پنجاه وهشت سال روزگار گذرانیده است برخلاف اکثر حکما اهل مدرسه وتعلیم وتعلم نبود بلکه ازرجال حکومت و دولت شمرده میشد ولیکن طبعش بسیاست رغبتی نداشت از معاشرت و رفت و آمد درمجالس ومحافل تمتعی نمیبرد و بخلوت نشینی و تفکر مشتاق بود و مطالعه در احوال نفس را دوست میداشت و در آن موضوع تحقیقاتی بعمل آورد که درتأسیس وتکمیل علم روانشناسی اهمیتی بسزا داشته و او را از حکما بشمار آورده است تا آنجا که فرانسویان او را بزرگترین حکیم الهی فرانسه درسدهٔ نوزدهم دانسته اند .

باآنکه درآغاز عمرزیردست کشیشان پرورده شده بود دراول امر اعتنائی بتعلیمات دینی نداشت سپس هرچه درمراحل زندگی پیش رفت و بقول خود او هوا وهوسها آرام وپرده ازروی عقلش برداشته شد بیشتر متوجه دین وامور باطنی گردید .

چنانکه اشاره کردیم مندوبیران اشتغال بعلم را پیشه نساخته بود ومطالعات فلسفی را برای تهذیب و تکمیل نفس میکرد و چون طبیعتی بی آرام وحساس ومشوش داشت همواره دراین جستجو بود که نفس بچه باید متکی شود تا در آرامی وخوشی و کمال استوار گردد وبرای این مقصود شیوهٔ مخصوصی در تحقیق پیش گرفت باین معنی که پیشینیان بعضی از این وجهه در نفس نظر میکردند که جوهر است و با قیاسات منطقی چگونگی جوهر اورا مطالعه مینمودند وبعضی بجوهریت نفس

فصل دوم

حکمای فرانسه

ملاحظه فرمودیدکه درسدهٔ هیجدهم دانشمندان فرانسه درفلسفه بیشتر نظر انتقاد و عیب جوئی نسبت بمذاهب پیشینیان داشتند وفلسفهٔ خاصی اتخاذ نکردند جز یکنفر کند یاك که مذهب مخصوصی آورد و همه اعمال ذهنی و عقلی انسان را ناشی از حس دانست و از اینرو او و پیروانش را اصحاب حس خواندیم.

در آغاز سدهٔ نوزدهم پس‌ازانقلاب بزرگی که در فرانسه روی‌داد افکار پریشان‌شد بعضی بمذاهب قدیم فلسفی بر گشتند وعقایدی‌اختیار کردند که با تعلیمات دین مسیحی و مخصوصاً کاتولیك سازگار می دانستند ایشان را بنامی خوانده اندکه شاید بتوان اهل سنت (۱) ترجمه‌نمود. جماعتی دیگردنبالهٔ تحقیقات کندیاك راگرفتند وتصرفاتی درآن بعمل آوردند وبنیاد تحقیقات ایشان بحث در چگونگی تصورات ومفهومات بود(۲).

تحقیقات این دانشمندان البته یك اندازه علم روان شناسی را تکمیل نموده ولیکن آن اهمیت را ندارد که در این مختصر بمعرفی ایشان بپردازیم. نخستین حکیمی که درآن روزگار درمیان فرانسویان شایستگی‌دارد که‌قدری اوقات‌خودرامصروف او کنیم‌مندوبیران(۳)است.

(۱) Traditionalistes (۲) Idéologie (۳) Maine de Biran

علم انسان باشیاء مثلاً جسمیت و نرمی ودرشتی و شکل ووضع وابعادآنها بواسطهٔ حرکات دست وچشم حاصل میشود.

مذهب کندیاك در باب منشأ علم انسان اگر درست و تمام بود نتیجه این میشد، که نفس درتحصیل علم فقط جنبهٔ انفعالیت دارد. ولیکن از مطالعات مندوبیران‌معلوم شد چنین نیست بعضی از تأثرات نفس مانند تأثر از رنگ و بوها البته انفعالی است ولیکن بسیاری از معلومات هم هست که در کسب آنها نفس جنبهٔ فعالیت دارد باین معنی که بعضی از تصورات مانند ادراك شکل و نرمی و درشتی اشیاء برای نفس حاصل نمیشود مگر اینکه بعضی ازاعضاء بدن مخصوصاً چشم و دست راحرکت بدهد تا اشیاء را با حرکت لمس کند یا از نقطه های مختلف به بیند و این حرکتها ارادی است یعنی ناشی از فعالیت نفس است و اگر درست تأمل کنیم می‌بینیم‌تأثر انفعالی بانسان علم نمیدهد و ادراك واقعی‌حاصل نمیشود مگر اینکه قوهٔ اراده بکار برده شود و حرکتی صورت بگیرد و از اینرو دانسته میشود که علم روان شناسی با علم‌وظائف اعضاءِ بدن نیز مرتبط است.

واز نخستین تحقیقات مندوبیران این بود که تأثرات انفعالی چون تکرر یافت وعادت شد کند میشود و کم کم نفس ازآنها غافل میگرددو حس نمیکند اماتأثراتیکه مربوط بفعالیت نفس‌واراده است‌عکس‌اینست یعنی بتکرار وعادت قوّت میگیرد ونفس‌وفکر وانسان هر چه از اخلال تأثرات انفعالی آسوده تر شود بیشتر ترقی میکند.

گفتیم مندوبیران در مطالعه نفس میخواست معلوم کند که علم انسان بنفس خود از کجا میآید یعنی چه‌میشود که هر کس ادراك«من»

نظر نداشتند و بمشاهده و تجربه آثار و عوارض او را می جستند. مندوبیران این دوطریقه را رها نمود از آنرو که جوهر نفس را نمیتوان شناخت آثار نفس هم عوارضند وتوجه بآنها اشتغال بامور سطحی است پس بمشاهدهٔ درونی پرداخت یعنی بنای سیردر نفس خود گذاشت تامعلوم کند که علم بنفس خویش از کجا میآید یعنی آنچه هر کس آنرا «من» میگوید ازچه ناشی میشود.

زمانیکه مندوبیران بمطالعات فلسفی پرداخت در فرانسه اهل علم همه بتحقیقات کندیاك نظرداشتند که مقتدای اصحاب حس بود وحاصل تحقیقات او اینکه مفهوماتی که در ذهن انسان هست ذاتی او نیستند و در نفس بودیعه گذاشته نشده اند بلکه منشأ آنها حس است و در احوال کندیاك این معنیرا بیان کردهایم. مندوبیران نیز این مذهبرا پسندیده بلکه مانند بعضی از اصحاب حس بکلی مادی شده ومعتقد بود کهذهن لوحی ساده است مانند شیشهٔ عکاسی وتأثیرات و احوال خارجی بر آن وارد ونقش نمیشود و بعضی از آنها میماند وبعضی محو میگردد و نفس عبارت ازاین احوال است.

بعضی ازمحققانهم چیزی که مزید کرده بودند این بود کهقوای نفس تنها ناشی از احساسات وارده ازخارج نیست بلکه احساسات درونی خود بدن هم درآنها مدخلیت دارد ومندوبیران نیز این معنی رادریافت و ازخود کشفی برآن افزود وآن این بود که بسیاری از تصورات انسان تنها ازحس ساخته نمیشود بلکه حرکت اعضاء بدن در آن دخالت تمام دارد چنانکه اگر توجه شود دریافته میشود که دو عضو از اعضاء بدن که بسیار پرحرکت میباشند یکی دست است ویکی چشم و قسمتمهم

خداست ولایبنیتس مناسبت نفس را با بدن جست و گفت همسازی پیشین است ولیکن مندوبیران نفس و بدن را از یکدیگر جدا نکرد و گفت نفس همان اراده است مطالعه درجوهر نفس چنانکه حکمای پیش میکردند بیهوده است چون جوهر را فهم نمیتوان کرد اصحاب حس هم در اشتباه افتادند از آنرو که بجای اینکه «من» را از درون مطالعه کنند آنرا مانند آثار طبیعت خارجی انگاشته در تحقیق خود بشیوهٔ علوم طبیعی رفته اند و توجه نکرده اند که در امور طبیعی علت و معلول همانا مقارنهٔ دو امر یا پی در پی آمدن دو امر است و مسلم نیست که امر اولی در حقیقت علت و موجد امر دومی باشد اما نفس یا اراده بحقیقت علت حرکت و موجد آنست.

چنانکه اشاره کردیم مطالعات مندوبیران درباب نفس البته کمال اهمیت را دارد و سررشتهٔ درازی بدست اهل تحقیق داده و اورا از مؤسسان علم روانشناسی بشمار آورده است ولیکن اهل نظر این انتقاد را هم دربارهٔ او کرده‌اند که عقیدهٔ او در اینکه نفس همان اراده است سخنی تمام نیست زیرا اراده مرید لازم دارد و خواهندگی بی خواهنده محمول بی موضوع است. باید باحوال حکمای آلمان نیز مراجعه کرد که این مبحث را چگونه مورد تحقیق قرار داده اند.

در آغاز سخن گفتیم مندوبیران مطالعه در نفس را برای تحصیل آسایش خاطر و آرامی طبع خود میکرد اکنون گوئیم در این راه در دورهٔ زندگانی چندین مرحله پیمود. در آغاز امر بکلی فلسفهٔ مادی را پذیرفت چون چندی گذشت در تعلیمات اخلاقی برواقیان متمایل شد مذهب آن گروه را پسندید سرانجام در سال های آخر عمر بدیانت

بودن خودرامیکند. نتیجه ای که‌ازاین‌مطالعات گرفت‌این بود که منشأ این علم همان قوهٔ ارادی اوست باین معنی که چون بر حرکت دادن عضوی یاچیزی اراده میکنددرمقابل این اراده معاوقه و مقاومتی‌میبیند و برای دفع آن عایق جهد و کوشش مینماید این کوشش و فعالیتی که برای دفع معاوقه بخرج میدهد مایهٔ علم او بوجود خود یعنی « من » یا نفس میباشد و کوشش ممکن نیست مگر اینکه حرکتی واقع شود و حرکت اراده لازم دارد و نفس یعنی آنکه میگوید « من » همان اراده است پس حقیقت نخستین یعنی امری که تابع امر دیگر نیست و اصالت دارد کوشش‌یا اراده‌است بعبارت دیگرارادهٔ انسان چون بعایق‌برمیخورد و برای دفع آن کوشش میکند بوجود «من» پی میبرد وهر چه کوشش بیشتر باشد «من» بشخصیت خود بیشتر متوجه میشود و چون انسان بهیچ چیز علم پیدا نمیکند مگر اینکه ادراك نفس خود را داشته باشد پس کوشش مطلقاً مایهٔ علم است حتی علم بمفاهیم فلسفی مانند جوهر وقوه وعلت ووحدت وهویت وغیره آنها .

میان مندوبیران ودکارت میتوان مشابهتی قائل شد ازاینرو که هر دو «من» یعنی نفس را مبدأ و حقیقت نخستین گرفته اند جز اینکه دکارت پس ازتوجه بمبدأ بودن نفس آنرا جوهری پنداشت مقابل‌جسم ودرتعریف او گفت نفس‌جوهری‌است صاحب فکر چنانکه جسم‌جوهری است صاحب ابعاد . اما مندوبیران همان اراده را نفس دانست . دکارت گفت میاندیشم(فکر دارم)پس‌هستم مندوبیران میگوید میخواهم(اراده دارم) پس هستم . دکارت و حکمای دیگر علم و اراده را احوال نفس دانسته اند و ازاینروست که مالبرانش علت آن احوال را جست و گفت

بخش دوم

ویکتور کوزن

یکی دیگر ازدانشمندان که در این دوره باید نام ببریم ویکتور کوزن(۱) است که درسال ۱۷۹۲ بدنیا آمده و در ۱۸۶۷ در گذشته است و او درآغاز استاد دانشگاه بود سپس رئیس دانشسرا وعضو شورای عالی فرهنگ شد آنگاه داخل درطبقهٔ اعیان گردید و بوزارت فرهنگ دولت فرانسه نیز رسید و در وزارت خود تعلیمات ابتدائی فرانسه را بر اساسی‌استوار نمود. مردی متبحر ودر نویسندگی وسخنوری نیز زبردست بود در تدریس بیانی شیوا داشت و در دانشجویان تحریك ذوق و شوق فراوان‌مینمود. بواسطهٔ‌حسن‌بیان وتشویق‌وترغیبی که میکرد واعتبارات ومحبوبیتی که دریافت بازار فلسفه را که‌ازسدهٔ هیجدهم ببعد درفرانسه سرد شده بود دوباره گرم کرد اما خود فلسفهٔ بدیعی نیاورد بلکه روش التقاط را پیش گرفت.

توضیح آنکه ویکتور کوزن مانند لایبنیتس معتقد بود که‌حکما آنچه را اثبات کرده‌اند درست است و آنجا بخطا رفته اند که چیزی را نفی کرده‌اند ونیز گمان داشت کـه درحقایق هر معلومی باید بدست‌آید آمده است وحکمای پیشین گفته‌اند و کاری که باقیمانده اینست که از گفته های پیشینیان آنچه درست است اختیار کنیم.

بعقیدهٔ ویکتور کوزن همه‌افکارحکمای پیشین را میتوان بچهار

(۱) Victor Cousin

گرائید وتعلیمات مسیحی‌را دلنشین یافت و در دیانت هم بمسلك عرفان افتاد تا آنجا که از بعضی از کلماتش چنین برمیآید که تجلیات اشراقی برای او دست میداده است .

ماحصل فلسفهٔ که مندوبیران دراواخرعمرداشت اینست که زندگانی انسان سه پابه وسه مرحله دارد مرحلهٔحیوانی ومرحلهٔ انسانی ومرحلهٔ ملکوتی . مرحلهٔ حیوانی آنست که مدار امرش فقط تأثرات حس است همان تأثراتی که بعادت کند میشود و در این مرحله به « من » بودن خود درست پی نبرده و زندگانیش انفعالی و تخیلی است چنانکه در کودکان می‌بینیم . مرحلهٔ انسانی مرحله ایست که شخص تعقل وتفکر میکندو اراده و اختیار دارد و من بودن خودرا بخوبی درك می‌نماید. مرحلهٔ ملکوتی زندگانی عشق است ومقامی است که انسان از شخصیت ومنی گذر کرده جوبای‌اتصال بحق میشود زیرا که انسان حدوسط میان طبیعت و خداست و باین هر دو طرف میتواند اتصال یابد. اگر تسلیم حسیات وانفعالات شد درفروترین احوال باقی‌می‌ماند واگر قوهٔ روحانی خود راپرورد بخدا نزدیك میشود. بهردووجه شخصیت ومنی را ازدست میدهدبوجه اول‌درطبیعت مستهلك‌میگردد و بوجه‌دوم‌درخدافانی‌میشود

خلاصه اینکه مندوبیران که درجوانی طبیعتی‌بی‌آرام داشت وا آلایشهای بدنی آزار میدید وجویای استقلال نفس بود عاقبت رهائی آرامی خاطر را در فناء فی‌الله دریافت وروی همرفته میتوان گفت فلسفه مندوبیران‌رابافلسفه شوپنهاور مناسبتی‌تمام است درصورتیکه‌مندوبیران بر شوپنهاور زماناًمقدم است ولیکن شوپنهاور هم ازتحقیقات‌مندوبیران بیخبر بوده است .

فصل دوم

درروانشناسی عقیده‌اش این‌بود که قوای انسان تنها حس و اراده نیست وقوهٔ سومی هم در کاراست که‌عقل‌است وعقل اصولی داردو آنهارا درموادی که ازدوقوهٔ دیگر بدست میآید بکارمیبرد.اصول‌عمدهٔعقلی‌یکی اصل‌علیت(۱)است ویکی‌اصل‌جوهریت(۲) پس هرگاه این دو اصل را بمعلومات‌درونی ارادی‌تطبیق میکنیم ادراك «من» یعنی نفس‌ازآن‌نتیجه میشود وچون بمعلومات‌ناشی ازحس‌تطبیق میکنیم جسمانیات‌وطبیعیات را درك مینمائیم و چون میدانیم که این دو قسم موجود خود علت خود نیستند جوهرمطلق‌را درمی‌یابیم که‌اوخداست.

درکلمات ویکتورکوزن چون دقت کنند بوی وحدت وجود هم برده میشود و از اینرو متدینان قشری مسیحی دست‌ردی بسینهٔ او نیز گذاشته اند.

بخش سوم

لامنه

یکی‌دیگر ازحکمای فرانسه که‌ازنویسندگان‌بزرك‌شمرده‌میشود لامنه(۳) است (ولادتش در ۱۷۸۲ ووفاتش در ۱۸۵٤) واو داخل در زمرهٔ کشیشان کاتولیك‌بود امّابسبب‌عقایدی که‌اظهار کرد درنزد اولیای دین کاتولیك مردود شد ومخالفت خودرا آشکار کرد.

فلسفه لامنه مأخوذ ازاصول واساس مسیحیت است باعقایدعرفانی نوفی وخلاصه‌اش‌اینکه وجود دونحوه دارد نحوهٔ نامحدودی که‌متعلق

۱) Principe de causalité (۲) Principe de substance

۳) Lamennais

مذهب اصلی در آورد یکی مذهب اصحاب تصور[١] (یا اصالت عقل) یعنی کسانیکه معانی ومفاهیم عقلی را حقیقت واصل میدانند . دوم مذهب اصحاب حس[٢] که حس را منشأ علم می پندارد . سوم مذهب شك و تردید[٣] که گمان دارد علم قطعی برای انسان میسر نیست . چهارم مذهب اهل باطن[٤] یعنی کسانیکه میان نفس وخدا رابطهٔ مستقیم قائلند وبرای درك حقایق واسطه عقلی و استدلالی را واجب نمیدانند و ذوق و گواهی دل را کافی می پندارند واین مذاهب هیچیك بتنهائی تمام ودرست نیست وهیچکدام را هم مطلقا باطل نمیتوان دانست وباید از هریك از آنها حق را گرفت وباطل را انداخت و این عمل را ما پیش ازین التقاط خوانده ایم و اگر بخواهیم فارسی بگوئیم شاید گل چینی مناسب باشدو بطور کلی میتوان گفت تمایل او بجمع آراو سازش دادن آنها با یکدیگر بود.

بنابراین عقیده که تایك اندازه حق هم هستو یکتور کوزن بتاریخ فلسفه اهمیت بسیار میداد بلکه آنرا جزءلاینفك فلسفه میانگاشت و در میان فرانسویان اورا بنیاد کنندهٔ تاریخ فلسفه دانسته اند.

گل چینی ویکتور کوزن در فلسفه بیشتر از حکمای فرانسه وآلمان واسکاتلند بود. روانشناسی را مبدأ فلسفه ووسیله برای رسیدن بحکمت علیا میدانست بمشاهده وتفکیك امور ازیکدیگر وقیاس عقلی ولیکن در گل چینی مسلك معینی را هم از دست نمیداد و آن تجرد نفس بود که اروپائیان فلسفهٔ روحی میخوانند[٥] (درمقابل فلسفهٔ مادی[٦])

Scepticisme (٣) Sensualisme (٢) Idéalsme (١)
Matérialisme (٦) Spiritualisme (٥) Mysticisme (٤)

است عشق است .

زیبائی حقیقی ظهور حق است در طبیعت و صنعت بشری که مقصود از آن ایجاد زیبائی است جز تقلیدی از صنع الهی چیزی نیست .

اینست نمونهٔ بسیار مختصری از تحقیقات لامنه که شرح آن تفصیل دارد امّا ضرورت ندارد و این حکیم در فلسفهٔ خود منفرد مانده و کسی از او پیروی نکرده است .

بخش چهارم

اگوست کنت

بهرهٔ اول شرح زندگانی او

حکیم فرانسوی این دوره که تعلیماتش در افکار مردم قرن اخیر تأثیر کلی داشته است اگوست کنت[1] نام دارد در سال ۱۷۹۸ متولد شده و تا سال ۱۸۵۷ زیسته است استعداد علمی فوق العاده داشت چنانکه در هجده سالگی در ریاضیات استاد بود و بتدریس پرداخت یك چندهم برای مدد معاش دبیری سن‌سیمن[2] و همکاری با اورا پذیرفت و سن‌سیمن نیز مردی دانشمند بود که اصلاح هیئت جامعه را در نظر داشت و مصاحبت او نیز در فکر اگوست کنت تأثیر بخشید چنانکه در فلسفه اش آثار افکار سن سیمن آشکار است .

اگوست کنت در بیست و هشت سالگی مجلس درسی در خانهٔ خود فراهم کرد که عقاید علمی و فلسفی خویش را بیان نماید تحقیقاتش چنان قابل توجه بود که بعضی از دانشمندان درجهٔ اول زمان در مدرسش حاضر

(1) Auguste Comte (2) Saint Simon

بذات باری است و نحوهٔ محدودی که متعلق بمخلوق است. وجود مطلق وجود مخلوقات را در بر داشته و خلقت همانا ظهور آنهاست. عمل خلقت را خداوند از روی رأفت و محبت کرده و فداکاری نموده است چنانکه مخلوقات هر یك میمیرد تا حیات بمخلوق دیگر انتقال یابد.

وجود مطلق سه جنبه اصلی دارد که هر یك تمام وجودند امّا از یکدیگر متمایزند اول جنبه قدرت دوم جنبه عقل سوم جنبه عشق و این سه جنبه است که در مسیحیت بعنوان اب و ابن و روح القدس در آمده است و این سه جنبه در نفس انسان بصورت اراده و عقل و عشق ظهور دارد و در عالم طبیعت بصورت الکتریسیته و نور و حرارت در آمده است.

حقیقت وجود روح است حتی اینکه از جسم هم آنچه حقیقت دارد روح است و ماده حد اوست چون هرچه مخلوق است محدود است پس هر مخلوقی مادی است اگرچه نفس انسان باشد و روح مجرد مطلق جز خدا نیست.

خلقت ظهور تدریجی تصاعدی ذات حق است در زمان و مکان و رو بکمال میرود اما هیچوقت بکمال نمیرسد چون اگر کامل باشد مخلوق نخواهد بود مراحل تکامل از موجودات بیجان آغاز میشود و بموجودات جاندار میرسد در مراحل پست که ماده غلبه دارد عالم عالم اضطرار است هرچه بالا میرود و عقل غلبه میکند عالم عالم اختیار میشود.

بدی و شر وجود حقیقی ندارد بلکه اثر محدودیت عالم خلقت است و نتیجهٔ کشمکش میان دو اصل است یکی اصل اتحاد و عشق که رو بخدا دارد و دیگری اصل اختلاف و تنافی که بسوی خود است پس هر فردی مکلف است که تسلیم اتحاد شود که خود پرستی اصل شر است و آنکه اصل خیر

می پرداخت .

تصنیف اصلی او همانست که دورهٔ فلسفهٔ تحققی نام دارد و درین کتاب فلسفهٔ تحققی را بنیاد گذاشته است تصانیف دیگر هم دارد از جمله یکی که موسوم بسیاست تحققی (۱) است رسالات دیگر هم در اخلاق و فلسفه و امور اقتصادی تهیه میکرد که عمرش بانجام آنها وفا ننمود و از عجایب امر او اینست که در سالهای آخر زندگانی دیانتی باسم دیانت انسانیت تأسیس نمود و جمعی باو گرو بدند و در ضمن بیان عقاید او در این باب هم اشاره خواهیم کرد .

بهرهٔ دوم تعلیمات او

۱ ـ مراحل سه گانه علم و فلسفه

اصل منظور اگوست کنت اصلاح هیئت اجتماعیه یعنی مدنیت است بعبارت دیگر تأسیس سیاست نیکو و درست ولیکن حصول این مقصود را بانقلاب و تبدیل اوضاع ناگهانی یا زور میسر نمیداند بلکه معتقد است که باید علم سیاست درست شود یعنی عمل وفن سیاست مبتنی بر اساس علمی باشد و افکار با اوضاع مقتضی زمان مأنوس گردد و اوضاع سیاست در مدنیت مبتنی باشد یعنی بر ترقی معلومات و افکار و آداب که هیئت جامعه دارای فلسفهٔ معین روشنی باشد و سیاست بر آن متکی شود از آنرو که نشو و نمای هیئت اجتماعیه قانون واحد طبیعی دارد که نمیتوان مختل نمود اهل سیاست باید آن قانون را بدست آورند تا بتوانند پیش

---

(۱) Système de politique positive

میشدند از قضا بعد از مجلس سوم بواسطهٔ فرط کار و شداید زندگانی اختلال دماغ پیدا کرد وچندین ماه بستری بود چون بکلی شفا یافت دو سال بعد همان مجلس درس را دو باره دایر نمود و پس ازچندی آن درس ها را بنگارش درآورده به چاپ رسانید و آن کتابی کلان است و دورهٔ فلسفهٔ تحققی(۱) نام دارد ومهمترین اثر اوسل .

زندگانی اگوست کنت بخوشی نگذشته است اشتغال باموزعلمی وفلسفی باو مجال نمیداد که بفکر وسعت معاش باشد طبع مستقلی هم داشت که با کسی ساز گار نمیشد وازحسن معاشرت عاری بود حتی مصاحبت زوجه هم برای او ناخوش واقع شد اگر چه ظاهرا تقصیر از طرف خود او بوده است درهرحال پس‌ازچندین سال‌همسری از یکدیگرجداشدند. درچهل وهفت سالگی بزن جوانی دل باخت وآنزن پیش‌ازآنکه‌مزاوجت واقع شود در گذشت امادانشمند تا آحرعمر مهراورا ازدل ببرون نساخت روزی سه بارمرتباً باسوزو گداز ازاو یاد میکرد و هفتهٔ یك بار بزیارت خاکش میرفت و ازاینرو ذوق محبت چشمد وتغییر حالی پیدا کرد که شاید درافکارش هم تأثیر بخشیده باشد .

گذشته از اخلاق معاشرتی احوال اگوست کنت عجیب وصفاتش عالی بود عزم راسخ و استقامت و فکر مستقل داشت و خیر خواه عالم انسانیت بود وخیالش بیشتر در این راه سیر میکرد قوهٔ کار وحافظه اش عجیب بود ازسی سالگی ببعد کتاب و نوشته نخوانده ودرتحقیقات علمی و فلسفی همه از ذخیرهٔ خاطر مصرف کرد در چیز نویسی هم بیاد داشت ومسوده محتاج نبود مطالب یك فصل بلکه یك کتاب را هرقدرغامض پیچیده بود در ذهن جمع آوری ومرتب میکرد سپس یك نفس بنگارش

(۱) Cours de Philosophie Positive

رادراشیاء مخصوص قرارمیدهند وچون آن اشیاءِ رامؤثردروجود میدانند برای مساعد کردن آن ارادات نسبت بخود بپرستش آنها قیام میکنند. کم کم چون تخیل انسان قوت میگیرد از برستش اشیاء منصرف شده موجودات غیرمرئی فوق طبیعی قائل میشود وجربان اموررا منوط بارادهٔ ارباب انواع وجن وملك وديو و پری می پندارد سرانجام دراین مرحله چون عقل ترقی میکند معتقد بیك مؤثرغیبی میشود وبتوحید میگراید.

مرحلهٔ فلسفی آنست که عقل انسان برتجرید و انتزاع توانا شده وجربان امورطبیعت رامنتسب بقوائی میکند که خودشان نهانی وآثارشان آشکاراست دراین مرحله عقل انسان برای امور علت فاعلی و علت غائی میجوید و بجوهرهای مادی ومجرد قائل می شود وآنجا نیز قوا و علل را درآغاز فراوان می پندارد سپس کم کم آنها را جمع آوری میکند و سرانجام منتهی بیك علت مینماید که آنرا طبیعت میخوانند.

فرق این مرحله با مرحلهٔ پیش آنست که استدلال و تعقل جای تخیل را گرفته وتصورات ومفهومات عقلی بجای اشیأواعیان نشسته اندولی باز فکر مردم دنبال حقایق مطلق باطنی و نهانی است که بدرستی بآنها نمیتواند پی ببرد.

بعقیدهٔ اگوست کنت مرحلهٔ فلسفی بامرحلهٔ ربانی درواقع تفاوتی ندارد فقط صورتش معقول تراست در عوض چون عقل بمقام استدلال و احتجاج وچون وچرا رسیده است کم کم افکار متزلزل میشود و شبهات پیش میآید ورشته های محکمی که زندگانی را بیکدیگر پیوند داده بود سستی میگیرد یا ازهم میگسلد وسرانجام اوضاع زندگانی اجتماعی اختلال می یابد پس این مرحله مرحلهٔ انتقال ازمنزل اول بمنزل آخر است.

آمد امور را پیش بینی کنند برای اینکه آن پیش آمد ها را که ناچار واقع میشود بمجرائی بیندازند که زحمتش برای هیئت اجتماعیه کم و پیشرفتش آسان باشد.

بعبارت دیگر باید فلسفهٔ تاریخ را بدست آورد زیرا که چون در احوال اجتماعات تأمل میکنیم می بینیم اوضاع آنها استوار نمیشود مگر اینکه افکارشان متوافق باشد و عقاید و اصول مشترکی داشته باشند که جهت جامعه ایشان بوده و آنانرا بیک سو ببرد و در سیر و سلوکشان اختلاف روی ندهد که مانع پیشرفت کارشان شود و هر قومی باید گروهی از دانشمندان داشته باشد که آن اصول و عقاید را ترتیب دهند و تنظیم کنند و قائد افکار قوم باشند زیرا که تشکیلات و انتظامات جامعه بسته بآداب و اخلاق مردم است و آداب و اخلاق مبتنی بر اصول و عقاید ایشان است و دانشمندانیکه باید رهبر جماعت باشند برای تأسیس اصول و عقایدی که پیروی آنها مایهٔ رستگاری قوم باشد و بنیاد هیئت اجتماعیه را استوار کند باید در فلسفهٔ تاریخ تأمل نمایند.

بنا بر تحقیقات اگوست کنت از تأمل در فلسفهٔ تاریخ دانسته میشود که هر رشته از معلومات انسان بمرور زمان سه مرحله می پیماید: مرحلهٔ ربانی (۱) که تخیلی است مرحله فلسفی (۲) که تعقلی است مرحلهٔ علمی (۳) که تحققی است. مرحلهٔ ربانی آنست که جریان امور طبیعت را ناشی از ارادهٔ فوق طبیعت میداند و این مرحله خود نیز چند درجه دارد: در آغاز مردم تخیل و قیاس بنفس کرده اراداتی را منشأ جریان امور دانسته آنها

(۱) Etat théologique (۲) Etat métaphysique
(۳) Etat positive ou scientifique

میگویند علتش اینستکه تریاك قوهٔ تخدیر دارد و باین بیان گمان میکنند حقیقت را دریافته اند امّا کسیکه درمرحلهٔ علمی و تحققی است میگوید علتش را نمیدانم همین‌قدر تأثیر تریاك را بمشاهده وتجربه درمیآورم و با امور دیگر ازاین نوع می‌سنجم وقاعدهٔ کلی میگیرم.

لفظ اروپائی که ماآنرا تحققی ترجمه کرده‌ایم (۱) و تحقیقی هم شاید بتوان گفت چندین معنی در بردارد یکی اینکه موضوعش امور محقق است یعنی امور مشهود محسوس که وجود آنها منوط بفرض و خیال نباشد دیگر اینکه بحث آن برای زندگانی سودی می بخشد وقیل وقال بیحاصل نیست دیگر اینکه مباحث آن محقق و مسلم است ومحل اختلاف وشبهه وتشکیك نیست و نیز روشن و مصرح ومشخص است وابهام واجمال ندارد دیگر اینکه مثبت است و در مقام نفی اموری که محل اختلاف است نمیباشد ومفاهیم و تصوراتی را که در مرحلهٔ ربانی وفلسفی بذهن مردم جلوه گرشده ردنمیکندوذات باری یاجوهر مادی یامجرد و نفس وامثال آنهارامنکر نمیشودفقط میگویدچون نمیتوانم آنهارا محقق کنم موضوع بحث قرار نمیدهم.

باری درهریك ازمراحل سه گانه نوعی از فلسفه ساخته میشود که متناسب با آن مرحله است در مرحلهٔ نخستین فلسفهٔ دینی و ربانی است درمرحلهٔ دوم فلسفهٔ مابعد الطبیعه است درمرحلهٔ سوم فلسفهٔ علمی و تحققی است . تاریخ تمدن بما مینماید که دورهٔ فلسفهٔ ربانی و فلسفه مابعدالطبیعه پیموده شده وامروز دیگر اذهان وافکار بآنها قانع نیستو فلسفهٔ تحققی‌را اقتضامیکند وآن‌هنوزساخته‌نشده است وازاینروست که

(۱) Positif

درمرحلهٔ سوم که مرحلهٔ علمی وتحققی است تخیل و تعقل هردو تابع مشاهده وتجربه میشوند آنچه معتبراست امرمحسوس مشهوداست ومراد ازاین سخن این نیست که علم فقط برجزئیات تعلق میگیردزیرا میدانیم کهادراك جزئیات علم نیست وعلم آنست که جزئیات راتحت کلیات درآورد ولیکن مرحلهٔ علمی باامورمطلق نمیپردازدچون آن اموربمشاهده وتجربه درنمیآیند وفقط بتخیل وتوهم وتعقل درآنهابحث میشود وتخیل وتعقلی که مبنی بر مشاهده و تجربه نباشد درعلم معتبر و مسلم نیست وتجربه ومشاهده ادراك امور مطلق را نمیکنند فقط امور نسبی واضافی را معلوم میسازد آنچه برآن بطور مطلق میتوان حکم کرد اینست که بهیچ امرمطلق نمیتوانیم معرفت پیدا کنیم تنها روابط ومناسبات اموررا بیکدیگر میتوانیم بسنجیم حتیاینکه رابطهٔ علیت ومعلولیت حقیقی را نمیتوانیمدریابیم وتنها مناسباتی که مابین امور میتوانیمدرك بکنیممناسبت همبودی (مقارنه) در مکان وپیاپی بودن (تعاقب) در زماناست واین مناسباتست که بقواعد کلیدرمیآوریم وعلمرامیسازیم ازجواهرواموری مطلق مانند جان وروان وعقل وماده وعلت نخستین کهبادراك آنهانایل نمیشویم میگذریم وعارضهها و خاصیتها را که میتوانیم بهبینیم وبسنجیم واندازه بگیریم مورد توجه ساخته قواعد وضوابط آنهارا معلوم میکنیم ومحقق میسازیموازاینروست کهاینمرحلهرا مرحلهٔ تحققیمیخوانیم.

یکی ازپیروان اگوست کنت برای روشن کردن مراحلسه گانه علم برسبیل تمثیل میگوید چون مردم می بینند تریاك خواب میآورد وقتیکه در مرحلهٔ ربانی هستند اکتفا میکنند باینکه بگویند خواست خدا اینست که تریاك خواب بیاورد همینکه بمرحله فلسفی میرسند

ود کارت شود و فلسفهٔ تحققی را تأسیس وافکار را در مرحلهٔ تحققی بدرستی متمکن سازد تا مدنیت واحوال هیئت اجتماعیه از تشویش بیرون آمده بکمالی که در خور اوست برسد وچون فلسفهٔ تحققی همان فلسفهٔ علوم است وعلوم درسیر ازمرحله ربّانی و مابعد الطبیعه بمرحلهٔ تحققی همه یکسان پیش نیامده وسرعت تحولشان یك اندازه نبوده است اگوست کنت علوم را باین نظر طبقه بندی نموده وآنها را شش قسم قرار داده است از اینقرار:

۱ــ ریاضیات. ۲ــ هیئت ونجوم. ۳ــ طبیعی (فیزیك). ٤ـ شیمی. ٥ــ جان شناسی (معرفت حیات[۱]). ٦ـ علم مدنیت (معرفت احوال هیئت اجتماعیه) والبته این تقسیم راجع بعلوم نظری است زیرا که صنایع و فنون عملی از دایرهٔ فلسفه بیرون است هرچند مایهٔ آنها هم ازعلوم نظری گرفته میشود ونیز فنونی که در آنها قاعدهٔ کلی استخراج نمیشود مانند علم زبان وادبیات وتاریخ وامثال آنها در اینجا منظور نظر نمیباشد.

اصلی که اگوست کنت در طبقه بندی علوم در نظر داشته است اینست که علوم ساده وبسیط بر آنها که ترکیب و تفصیلشان بیشتر است مقدمند چنانکه ازعوارضی که موضوع علومند آنها که تفصیل وخصوصیت و ترکیب واختلافشان بیشتر است متکی برعوارضی هستند که ساده تر و بسیط ترند وآنها را میتوان تابع اینها دانست یعنی امور ساده و بسیط مبدأ و مبنای امور مرکب ومختلط میباشند و دریافتن آنها هم آسانتر است پس علمی که ازهمه بسیط تر است برهمه مقدم است وهرعلمی حقایق ماقبل را میگیرد و حقایق دیگر بر آن میافزاید چنانکه می بینیم

(۱) Biologie

احوال مردم پریشان گردیده وسر گردانی روی نموده و درافکارهرج و مرج دست داده وجامعه سستی گرفته است.

تاوقتیکه فلسفه‌ربانی قوت‌داشت ومردم بر آن اعتمادمیکردنداحوال اجتماعی وسیاسی منظم و تکلیفهامعلوم ومشخص بود مثلاً دراروپا درقرون وسطی که مذهب کاتولیك برافکار تسلط داشت این نعمت برای هیئت اجتماعیه فراهم بود ولیکن مرحله فلسفهٔ ما بعد الطبیعه در رسید و آن نیز درآخر منتهی بچون وچرا گردید و رشتهٔ یگانگی گسیخته شد و احوال مردم باضطراب افتاد و چون باز گشت بآن مراحل ممکن نیست ناچار باید فلسفهٔ تحققی یعنی علمی را بجوئیم تا بتوانیم برای مدنیت و سیاست وزندگانی اجتماعی بنیادی استوار بگذاریم وعلم مدنیت‌رابسازیم.

حق اینست که مرحلهٔتحققی علم را حکمای یونان آغاز کرده‌اند ولیکن شیوهٔ فلسفی (یعنی مابعدالطبیعه) نزد ایشان غالب بود ومخصوصا پیروان ارسطو این شیوه را داشتند و روش تحققی را مهمل گذاشتند تا درسدهٔ شانزدهم و هفدهم فرنسیس بیکن انگلیسی و گالیله ایطالیائی و دکارت فرانسوی یـا بمیدان تحقیق نهادند و این در را بخوبی باز کردند ولیکن باز درسدهٔ هفدهم‌وهیجدهم‌شیوهٔفلسفهٔربانی ومابعدالطبیعه یکسره بر نیفتاد وهرچند روش علمی تحققی دراین دوره پیشرفت نمایان کرد فلسفهٔ تحققی هنوز ساخته نشده ومقصودی که از آن در نظراست بعمل نیامده است .

۲ـ طبقه بندی علوم

پس غرض اگوست کنت اینست که تکمیل کننده مساعی بیکن

بحث قرارداده وشیوه وروش اصول و کلیات آنها را بیان میکند و هر یك از آنها را منقسم بتقسیماتی مینماید و تحقیقاتی در آنها بعمل میآورد که اگر ما بخواهیم در آن وارد شویم سخن دراز میشود و جای آنهم اینجا نیست و آنچه از تحقیقات او مقبول است امروز درضمن کلیات هریك از علوم یا درفلسفه ومنطق علمی امروزی بیان میشود بعضی از آن تحقیقات تازگی هم ندارد واز گفته پیشینیان گرفته شده است و کار بدیعی که اگوست کنت کرده همانست که شیوهٔ علم تحققی را بخوبی باز نموده و علم را سازمان داده واز کلیهٔ فنون یك مجموعه واز آن مجموع یك فلسفه ساخته است وبعقیدهٔ اوهمهٔ امور طبیعت وآنچه متعلق بانسان است در تحت یك اصل و یك قاعدهٔ کلی درنمیآید اینقدر هست که همه علوم را میتوان بیك روش درآورد وعلم باید جامعیت و کلیت فلسفه را داشته باشد وفلسفه باید استحکام علم را داراشود وفلسفه جز مجموع علوم که یکجا گرد آورده شود وحاصل و نتیجه آنها چیزی دیگر نتواند بود.

شیوهٔ تحققی علم البته در کمال استحکام و اعتبار است ولیکن اگوست کنت دراین باب براه افراط رفته وبرعقاید اواعتراض وانتقادهم بسیار شده و بعضی از آنها حق است مثلا گفته اند شیوهٔ علوم تحققی را بیش ازحد لزوم بسط داده تا آنجا که امور اخلاقی و دینی را هم از آن خارج نکرده است وروی همرفته طبقه بندی اواز علوم نه کامل است نه بروجه صحیح است چنانکه مباحث مختلف روانشناسی را درضمن جانشناسی وعلم مدنیت مندرج ساخته وجزء علوم شماره نکرده وفنی مستقل ندانسته است از آنرو که معتقد نبوده است که در نفس وقوهٔ عقل بتوان مطالعه درونی کرد ومیگوید درصورتیکه ما همه امور را بعقل میسنجیم

ریاضیات متکی بر هیچ علم دیگر نیستند وموضوعاتشان ساده ترین امور است وهمه علوم دیگر محتاج بمعلومـات ریاضی میباشند و علم نجوم و طبیعی درواقع همان معلومات ریاضی است که در جسم بکار برده شود و شیمی را میتوان فصلی ازفیزیك دانست وجان شناسی یعنی معرفت حیات هم وجهی ازشیمی وفیزیك است وعلم مدنیت یعنی چگونگی زندگانی اجتماعی وجهی ازمعرفت حیات میباشد و در واقع علوم همه شاخه های یك تنه هستند و بنابـراین بعقیدهٔ اگوست کنت میتوان گفت سراسر جهان ساختمانی است از اجسام در تحت قواعد ریاضی و علومی که نام بردیم جامع همه معلوماتند وترتیب پس و پیش آنها هم چنان است که برشمردیم امّا این ترتیب نظر به پیش آمد طبیعی و زمانی است چه مبدأ همیشه ساده وبسیط است ومنتها مختلط ومرکب است واما اگر نظر باهمیت داشته باشیم آنکه مختلط تر است مهم تر است چنانکه از همه مهمتر علم دین است که منظور ومقصود اصلی است. ونکتهٔ دیگر اینکه علم هرچه بسیط تر است زودتر دو مرحلهٔ اول را می پیماید و بمرحلهٔ سوم میرسد چنانکه ریاضیات از دیرگاهی بمرحلهٔ علمی و تحققی رسیده و هیئت ونجوم و طبیعی وشیمی در قرون اخیر وارد این مرحله شده‌اند وجان شناسی‌تازه پا باین مرحله گذاشته وعلم مدنیت که آخرین و مهمترین علوم است هنوز اساس علمی درنیافته است ومنظور اگوست کنت اینست که این علم راهم بمرحله تحققی برساند تافلسفه تحققی که باید مبنای درستی وبهبود احوال‌جامعه باشد کامل شود.

اگوست کنت پس‌ازشماره علوم بترتیبی که ذکر کردیم در کتاب معروف خود موسوم بدورهٔ فلسفه تحققی علوم مزبور را یك یك مورد

متأخر مبتنی بر علوم متقدم و تابع آنهاست چنانکه کمیت و مقدار و عدد بسیط ترین امورند و بدینواسطه ریاضیات که علم بکمیات است مقدم همه علوم است پس از آن علم باحوال اجسام بیجان است که بترتیب بساطت علم نجوم و علم فیزیك و علم شیمی است آنگاه میرسیم باحوال اجسام جاندار که البته طول و تفصیل و تعقید شان بیش از اجسام بیجان است و بهمین جهت معرفت حیات یا جان شناسی که گذشته از تفصیل و تعقیدش مبتنی بر علم باحوال اجسام بیجان است بعد از آنها میآید . و از این پنج علم ریاضیات دیری است که مراحل اول را پیموده و بمرحلهٔ تحققی رسیده و هیئت و نجوم در سده شانزدهم و فیزیك در سدهٔ هفدهم و شیمی در سدهٔ هیجدهم وارد مرحلهٔ تحققی شده و اکنون درست در آن مرحله سیر می نمایند . جان شناسی را هم میتوان گفت تازه باین مرحله قدم گذاشته است(۱) .

ازمیان موجودات جاندار کاملتر از همه نوع بشر است و بشر بهیئت اجتماع زندگانی میکند پس آخرین و مهمترین علمی که خاطر ما را میتواند مشغول کند علم بچگونگی اجتماع بشر است که همه تحقیقات اگوست کنت و تأسیس فلسفهٔ تحققی مقدمهٔ آن علم بود .

۳ـ علم مدنیت

تأسیس معرفت چگونگی اجتماع بشر از مفاخر اگوست کنت است او بزبان فرانسه نامی برای این علم جعل کرده است(۲) که ما برای احتراز

---

(۱) این بیان راجع بصد سال پیش است که اگوست کنت این تحقیقات را میکرد راس یکصد سال علم جان شناسی بدرستی بمرحلهٔ تحققی در آمده است.

(۲) Sociologie و گاهی هم آنرا Physique sociale میخوانند

عقل را بچه میتوانیم بسنجیم و نیز علوم را از یکدیگر پرجدا دانسته و حد وسطی میان آنها قائل نشده است بسبب اینکه بتحـول موجودات معتقد نبوده وانواع را بکلی ازیکدیگر متمایز پنداشته است وحال آنکه دانشمندان امروزی معتقدند باینکه میان موجودات جاندار و بیجان و همچنین میان گیاهها وجانوران حدود فاصل قطعی نمیتوان یافت و نیز میدانیم که قوهٔ الکتریك و نور و حرارت همه یك منشأ دارند و از خطاهای بزرگ اگوست کنت اینست که زیاد عملی شده وعلم را منحصر باموری دانسته است که سود دنیوی آشکار دارد مثلا جستجو ازاحوال درونی ستارگان وتحقیق درعوالم ماوراء عالم شمسی وتفتیش درساختمان درونی جسم واجزاء خرد ناپیدای آن ودنبال کردن ازموجودات ذره بینی وفرضهای بزرك علمی ازقبیل فرض لاپلاس درهیئت عالم وفرض لامارك در نسو وارتقاء جانداران ومانند این مسائل را بیهوده شمرده وازدایرهٔ علم بیرون پنداشته است.

این اعتراضات بجای خودولیکن اصولیکه اگوست کنت برای علم اختیار کرده امروز هم مقبول و مسلم است یعنی ازطرف دانشمندان شك ندارند که درعلم باید بشیوهٔ تحققی پیش رفت و ازطرف دیگر بنیادی که او برای طبقه بندی علوم پیشنهاد کرده مصدق است وفقط اصلاحات جزئیی در آن بعمل آورده اند.

درهر حال چنانکه پیش گفتیم اگوست کنت درتقسیم وطبقه بندی علوم نظرداشت باینکه ازعوارض و آثار طبیعت آنها که ساده‌ترند درظهور وبروز مقدمند وعلم بآنها هم مقدم واقع میشود و کم کم میرسیم باموریکه ضول وتفصیل واختلاط وترکیب وتعقیدشان بیشتراست و هریك ازعلوم

معینی دارد و آن قانون را باید بدست آورد تا بتاریخ بتوان علمیت داد ووقایع تاریخی را بتوان درتحت انضباط درآورد.

هیئت های اجتماعیه را میتوان ببدن انسان وحیوان تشبیه کرد و همان موافقت وساز گاری که دراعضای بدن لازم است تا زنده وسالم بماند دراعضای جماعات هم واجب است و همچنانکه جان شناسی یك علم است که بفصول و ابواب تقسیم میشود علم مدنیت هم یك علم است که تاریخ وسیاست واقتصاد روانشناسی وغیرآنها فصول وابواب آن میباشد.

در موضوعات هر علم که وارد میشویم می بینیم امور متعلق بآنها دو قسم است سکونی[1] وحرکتی[2]. سکونی اموری است که لازم وجود هیئت است و انتظام هیئت[3] بسته باوست و حرکتی اموری است که لازم تحولات هیئت است وترقی[4] هیئت بسته بآنهاست. مثلا علم بدن دو قسمت است علم تشریح و علم وظائف اعضا. علم تشریح معرفت اعضای بدن است که لازم وجود و انتظام هیئت بدن می باشند و علم وظائف عضا معرفت عملیات و حرکات اعضا است که تحولات و ترقیات بدن از آن نتیجه میشود پس تشریح علم بامور سکونی است ووظائف اعضا علم بامور حرکتی است.

درهیئت های اجتماعیه هم چون مانند بدن میباشند همین دوقسم امور منظور است وهردو قسم بیکدیگر مرتبطند انتظام بسته بترقی است ترقی بسته بانتظام است.

تحقیق امور سکونی مختصرش اینست که مدنیت سه عضو اصلی دارد. اول افراد اشخاص. دوم هیئت خانواده. سوم هیئت اجتماعیه مدنی.

(۱) Statique (۲) Dynamique (۳) Ordre (۴) Progrès

ازدرازی لفظ آنرا علم مدنیت ترجمه میکنیم.

البته بسیاری از دانشمندان پیشین از حکمای اقدمین تا زمان اگوست کنت درقواعد اجتماعات بشر نظر کرده بودند وتحقیقاتشان بنام حکمت عملی تدوین شده بود ولیکن دانشمند فرانسوی از وجهه دیگر دراین موضوع وارد شد وآنرا مانند علوم متقدم بشیوهٔ تحققی درآورد ومبنی برمشاهده وتجربه کرد و احکام کلی درآن دریافت و درشمار علوم نظری قرار داد وچون ما آنرا علم مدنیت خواندیم نباید باسیاست مدن مشتبه شود چه سیاست مدن موضوعش فقط یك قسمت از موضوعات علم مدنیتی است که اگوست کنت تأسیس کرده است وبعلاوه وجههٔ دیگر دارد.

کتاب فلسفهٔ تحققی اگوست کنت که شش مجلد کلان است نصف بیشترش درعلم مدنیت است گذشته ازاینکه کتابها و رساله‌های دیگر نیز دراین موضوع تصنیف کرده است زیرا که در این فن مانند فنون دیگر بکلیات وبیان روش علم قانع نشده بلکه بنیاد آنرا نیز ریخته ونظریات مربوط بروانشناسی وعلم اقتصاد واخلاق را درآن مدخلیت داده و دراین جمله ازنظر فلسفهٔ تاریخ تحقیق کرده است ویقین است که ما دراین مختصر نمی‌توانیم علم مدنیت را بازنمائیم وباید تنها ببعضی نکات برجسته از تحقیقات اگوست کنت اکتفا کنیم.

بعقیدهٔ اگوست کنت وقوع قضایای تاریخی را بخواست خدا توجیه کردن کافی نیست و باید دانست که آنها بمقتضیات مراحل مختلف زندگانی اجتماعی ومدنی مرتبط میباشند ونظریاتی را که ازشواهد تاریخی استنباط میشود باید باقوانین کلی طبیعت بشری سنجید وتطبیق نمود که اگر موافق نباشد صحیح نخواهد بود زیرا که جریان احوال سیاسی قانون

هرچیز که دریکی از آن امور تأثیر کند در امور دیگر هم مؤثر میشود و ترقی بعضی از احوال بدون تــرقی احوال دیگر صورت پذیر نیست. اخلاق و افکار و آداب و قوانین وتأسیسات همه بر یکدیگر تأثیردارند وتحولات آنها با هم مرتبط است واحوال مدنیت را بقوهٔ جبریه نمیتوان تغییر داد.

امّا تحقیق امور حرکتی بنیادش همان است کــه پیش از این در باب احوال عقلی و علمی انسان گفتیم که سه مرحله را میپیماید و ترقی نوع انسان بسته بمیزان غلبه جنبهٔ انسانی بر جنبهٔ حیوانی است ومدّبر اصلیش درجه مشاعر ومدارك و قوهٔ عقلیه است و درهرحال احوال‌مدنی وسیاسی و هیئت های اجتماعیه بامراحل سه‌گانه ربانی و فلسفی وعلمی مطابق است.

نظر اگوست کنت دراین تحقیقات بهیئت های اجتماعیه و مدنیت اروپائیان است بنابراین میگوید سیاست وحکومتی که مطابق بامرحلهٔ ربانی است روح جنگی(۱) دارد و هنوز حس خود پرستی مـردم در آن مرحله غالب است ومدار امر بر زد وخورد وجنگ وجدال است. ایـن مرحله دراروپا درقرون وسطی جاری و کمال و حسن انتظامش‌هنگامی بود که مذهب کاتولیك قوت و رواج و عمومیت داشت و در موقع خود بهترین وجه احوال مدنیت بود پس ازآنکه دورهٔ ربّانی سپری شد و در سدهٔ شانزدهم‌وهفدهم وهیجدهم مرحلهٔ فلسفی پیش‌آمد احوال‌حکومتی وسیاسی مرحلهٔ حقوقی و قانونی‌را پیموده ومردمان دنبال تحصیل‌حقوق واختیارات رفتند. اکنون که بمرحلهٔ علمی وتحققی رسیده‌ایم احــوال

(۱) Militarisme

اینکه بعضی گفته اند اجتماع بشر بواسطهٔ اینست که افراد سود خودرا درجمعیت دیده‌اند درست نیست زیرا تااجتماع نمیکردندسودمند بودنش معلوم نمیشد. حق اینست که درنهاد انسان دوتمایل هست یکی خودخواهی (۱) ودیگری غیر خواهی (۲) که ناشی ازعواطف قلبی است و آن ازعوامل نیرومند فطرت انسانی میباشد.

نخستین اثرفطرت غیرخواهی وعاطفه قلبی تشکیل هیئت خانواده بوده است در این هیئت کوچك انسان بنعمت همکاری وفائده تابعیت و متبوعیت برخورده و مشق آنرا کرده و برای زندگانی اجتماعی مستعد شده ولزوم تقسیم کار هم باین فکر یاری کرده وهیئت اجتماعیه‌را کم کم وسعت داده تا آنجا که برای تنظیم این احوال منتهی بتشکیل حکومت ودولت شده است.

پس تأسیس مدنیت نتیجهٔ حس غیر خواهی انسان است که قوهٔ عقلیه بر آن ضمیمه میشود و بر حس خود خواهی غلبه میکند و بصورت نوع پرستی در می‌آید و بقای نوع را بمنزله دوام وبقای شخص خود می‌یابد.

پس مبدأ علم‌اخلاق هم بدست آمد ودانستیم که مایه اخلاقی‌همان غیر خواهی است و این مایه اخلاقی بپرورش عواطف و تربیت قوهٔ عقلیه قوت میگیرد وسرانجام می‌بینیم نیکی‌احوال و ترقی نوع بشر بتناسب‌ترقی قوهٔ علمی اوست که همواره حس‌خودپرستی را مغلوب حس نوع پرستی نماید وپرورش مغز باپرورش دل همراه باشد.

نکتهٔ مهم این است که امور مختلف مدنیت همه بهم مربوطند و

(۱) Egoisme (۲) Altruisme این لفظ راهم اگوست کنت جعل کرده‌است.

که دوباره دماغش اختلال یافته‌است و بعضی از پیروانش در این قسمت از او جدا شدند ولیکن ظاهراً در کار او شایبهٔ عوام‌فریبی و جاه طلبی و منفعت پرستی نرفته‌است و بهر جهت تعلیماتی که اگوست کنت در آن دوره ظاهر کرد خواه دیوانگی باشد خواه فرزانگی امری بدیع است و سزاوار است که مختصری در آن باب بگوئیم.

درفلسفهٔ تحققی بیان شد که دوامر قوی در وجود انسان مؤثر است یکی حس وعاطفه یاعشق دیگری عقل. بعبارت دیگر دل ودماغ (یادل ومغز) و نیز گفته‌شد که در آغاز امر انسانیت دل برمغز غلبه داشت یعنی عواطف واحساسات برعقل مسلط بود ولیکن کم کم مغز قوت گرفت و دل‌را تابع احکام خودساخت اکنون هنگام آن رسیده‌است که بازدل قوت گیرد ومغزرا رهبری کند و این مقصود تنها بدیانت میتواند حاصل شود ، دیانتی که معلومات امروزی‌ما را در باب‌عالم‌خلقت بتواند فراهم گیرد و جامع گردد و چون دیانت مستلزم تصدیق بوجود یگانه‌ا بست برتر از همه کس که کلیهٔ زندگانی مردم تابع اوشود دراین مرحلهٔ تحققی که‌هستیم چنین وجودی جز انسانیت نتواند بود پس اگوست کنت انسانیت کلی‌را که‌افراد گذشته‌وحال‌و آینده‌اعضای آنند ودرراه‌ترقی‌وسعادت نوع بشر کوشیده‌اند بعنوان وجود واحد موضوع عبادت قرارمیدهدووجود اکبر (۱) میخواند وخودرا امام یاپیغمبر (۲) این دین میداند.

دردین انسانیت عبادت این‌نیست که انسانیت‌را بپرستند بلکه‌باید آنرا پرستاری کنندتابکمال برسد. دعا و نمازباید کرد امانه‌اینکه‌چیزی درخواست کنند بلکه‌باید در کمال مطلوب انسانیت تفکر نمایند.مردمان

۱) Le Grand Etre (۲) Le Grand Prêtre

مدنیت در تحت تأثیر صنایع و پیشه وری و چگونگی تولید ثروت و ایجاد محصولات و کالای کارخانه‌ایست و تعیین تکالیف مقدم بر تشخیص حقوق و اختیارات است و حواس همه متوجه حل مسائل اجتماعی و مناسبات کارگران و کارفرمایان میباشد که چه ترتیبی باید فراهم شود تا عامه مردم بتوانند کار بکنند و نیز قوهٔ عقلیه خودرا پرورش دهند که اساس ترقی مدنیت همان است.

تحقیقات مهم اگوست کنت این بود که‌در کتاب دورهٔ فلسفهٔ تحققی بتفصیل آورده و مابنهایت اختصار گذراندیم این مقدار از تعلیمات او هر چند بی‌عیب و نقص‌هم نیست درانهان تأثیر عمیق بخشیده ومیتوان گفت جریان افکار را تغیر داده وهم اکنون مدار تحقیقات علمی میباشد فلسفهٔ اوهم که درسراسر سدهٔ نوزدهم کاملاً محل‌توجه بودودانشمندان بزرك بدان گرویده بودند هنوزباتصرفات‌جزئی که در آن‌بعمل آمده‌طرفداران بسیار دارد وشاید بتوان گفت که اصول‌آن فلسفه متروك ومنسوخ نشده است ودرفصول‌آینده باز ازاین مبحث گفتگوخواهیم کرد.

٤- دین انسانیت

درشرح حال اگوست کنت اشاره کردیم باینکه درسالهای آخر عمرذوق محبت چشید وحالش تغییر کرد. البته اصول عقاید علمی‌وفلسفی خودرا ازدست نداد ولیکن همان‌اصول را بنیاد عرفان‌مآ بی‌ساخت وبران بنیاد دیانتی بنام‌دین انسانیت (۱) بنا کرد و معبدی برپا نمود وعباداتی مقرر داشت که این‌جمله درنظراهل‌علم شگفت‌بود واکثر اعتقاد کردند

(۱) Religion de l'Humanité

بسیاری از کشورهای اروپا و امریکا پیروانی هم پیدا کرده که محافلی تشکیل داده و بآداب و سنن آن دین عمل نموده وهنوز هم میکنند ودر پاریس خانهٔ اگوست کنت را کعبه دانسته و معشوقهٔ ناکام اورا مانند مریم‌عذرا مینگرند وعجب‌تر اینکه بعضی ازاولیای این دین از دانشمندان ومردمان بزرگوار بوده‌اند.

باآنکه آداب‌ومناسکی که اگوست کنت‌برای دین انسانیت مقرر داشته بنظر اهل تحقیق سخیف مینماید تاآنجا که شبهه مخبط بودن او رفته است‌ولیکن بعضی ازصاحبنظران‌هم معتقدند که از آن امر نباید اینقدرها شگفتی نمود و نبایدحکم کرد باینکه تأسیس‌دیانت باتنظیم‌علم وفلسفه تحققی منافات داشته است باید بخاطر آورد که اگوست کنت از آغاز نظرش اصلاح هیئت اجتماعیه بود وفساد جامعه را دراین یافته که عقاید دینی مردم سست شده‌است وهمواره مذهب کاتولیك را میستود که اساس متینی بوده‌وتاوقتیکه متبع بود جامعه‌اروپا ازحیث آداب ورسوم‌و اخلاق بدرستی انتظام داشت ولیکن پس ازسیری که مردم اروپا در این سهصد سال اخیر کرده‌اند بمقتضای قانون حالات سه‌گانه که پیش ازین بیان کرده‌ایم بازگشت بسوی‌آن مذهب حرکت قهقرائی خواهد بودو وقوعش محال است زیرا که مذهب کاتولیك متکی بر فلسفهٔ ربانی و مابعدالطبیعه است وامروز این‌دومرحله طی‌شده ودینی که‌برآنها متکی باشد هرچند درزمان خود سودمند بود این زمان پیشرفت ندارد واز طرف دیگر هیئت اجتماعیه جهت جامعه میخواهد وجهت جامعه در هر حال دیانت‌است وازآن گریز نیست ولی‌امروزدیانت بایدبر فلسفهٔ تحققی مبتنی‌باشدزیرا که‌هیچ‌دینی‌مقبول ومتبع نمیشود مگراینکه دانشمندان

مقرب ومعزز درحوزهٔ این دیانت کسانی‌هستند که خدمت بنوع میکنند وشرافت هر کس دراینستکه ازاعضای وجود اکبر باشد یعنی خدمتگزار إنسانیت بوده و اندیشه و کردارش همواره متوجه محافظت و تکمیل انسانیت باشد و خلاصه اینکه مقدس ترین تکالیف و همچنین بالاترین سعادتها غیر پرستی‌است.

چون اهمیت‌عاطفه‌واحساسات‌قلبی‌دانسته‌شد پس‌صنعت و هنرهای زیبا درجامعه مقامی والا داردو اولیای دین انسانیت که مقتدا و رهبر میباشند باید حکمت وشعررا جمع داشته باشند ومردم رادرایمان باین سه اصل راسخ کنند که در انسانیت عشق مبدأ است و انتظام مبناست و ترقی غایت است.

درحوزهٔ دیانت انسانیت زن مقامی بلنددارد بسیاست نبایدبپردازد اما وظائف مهم دیگر برعهدهٔ اوست وباید مردرا مهذب کند وبرای این منظور باید پرورده شود.

اگر در دین انسانیت بهمین اصول که باختصار بآنها اشاره کردیم اکتفاشده‌بودچندان‌سخیف‌نمی‌نمود ولیکن‌اگوست کنت آداب‌وسنتهائی هم مقرر داشته است که بیشتر حق بکسانی میدهد که اورا در سالهای آخر مخبط دانسته‌اندوبنابرین شرح آنهارابیفایده‌میدانیم‌همینقدر گوئیم اکثر آداب مذهب کاتولیك را تقلید کرده ورنگی دیگر بآنها داده‌است چنانکه درباره دین انسانیت گفته اند همان مذهب کاتولیك است که نام عیسی را ازآن برداشته‌اند وبعضی گفتند همان مذهب کاتولیك‌است که کلاه علم برسرش گذاشته‌اند.

عجب اینکه دین انسانیت بقسمی که اگوست کنت مقررداشته‌در

فرانسه منحصر به اگوست کنت نبوده است چند نفر دیگر هم بوده اند که مخصوصاً از نطر اقتصادی خواسته اند از روی تأمل و اساس علمی امور مردم را از جهت زندگانی مدنی بهبود دهند و از اینرو آنانرا در شمارهٔ حکما میآورند ولیکن این اشخاص درحکمت نظری تحقیقاتی که قابل ذکر باشد ندارند درحکمت عملی یعنی درامور اجتماعی هم آرائی که اظهار کرده اند چندان طرف توجه نگردیده و بموقع عمل نیامده یا اگر آمده دوام کرده و عمومیت نیافته و تأثیری در زندگانی مردم ننموده است از اینرو ما بتفصیل آراء ایشان نمیپردازیم همینقدر گوشزد میکنیم که نام سه نفرازاین اشخاص بیشتر ازدیگران برده میشود یکی همان سن سیمن(۱) است که دراحوال اگوست کنت باو اشاره کرده ایم و اصول مسلك او این بود که قاعدهٔ توارث اموال را از میان مردم باید برداشت وهمه باید بوسیلهٔ اشتغال بکار معاش کنند ومشاغل و پیشه ها باید میان مردم موافق استعداد شان بتشخیص دولت تقسیم شود و میزان مزد هر کس راهم دولت معین کند (ولادتش ۱۷۶۰ بودودر ۱۸۲۵ درگذشت.)

یکی دیگر فوریه(۲) نام داشته است (۱۷۷۰ تا ۱۸۳۷) وعقیدهٔ او این بود که هیئت های اجتماعیه باید کوچك باشد ووسعت و جمعیت آنها باید فقط بقدری باشد که اعمال افراد هر هیئت حوائج آن هیئت را ازحیث امورمعاش کاملاً بر آورده کندو در این هیئت ها همه افراد شغلی را که مناسب حال خود میدانند بآزادی اختیار کنند.

فوریه جمعیت این هیئت ها راهزار وششصد وبیست نفرمعین کرده

(۱) Saint - Simon (۲) Fourier

عصر نپذیرند وادیان پیشین هم بهمین‌نحو رواج یافته که دانشمندان آنزمان پذیرفته اند و عامه بنا برحسن ظنی که بآنان داشته اند پیروی کرده‌اند وامروزدانشمندان ازمرحلهٔربانی ومابعدالطبیعه گذر کرده‌اند ودیانتی که‌آنها ازروی عقیده وایمان بتوانند بپذیرند جزاینکه با علم تحققی سازگار باشد چارهٔ ندارد اینستکه اگوست کنت ابتدا فلسفهٔ تحققی را تأسیس‌نمود سپس‌دین انسانیت را برآن مبتنی‌ساخت بنابراین اینقدرها هم سزاوار تخطئه‌نیست چه اولاً او دین را بآن معنی که قدما میگفتند که از عالم غیب آمده نگرفته است و امری معقول قرار داده است ثانیاً دیانت را برای استواری بنیاد مدنیت و هیئت اجتماعیه واجب دانسته است و این عقیده را موجه ساخته‌و از کجا که باشتباه رفته باشد ؟

این بیانات بطور کلی شاید صحیح باشد اما بعد از آنکه همه را تصدیق کردیم یك حرف باقی‌میماند که اگراصولی که مذهب کاتولیك برآن بنیاد شده با احوال مرحلهٔ فلسفهٔ تحققی تناسب ندارد درآداب و مناسك مذهب کاتولیك نیزهمین سخن میرود واگرتأسیس دین‌انسانیت بجا بوده آداب ومناسکش راهم میبایست با افکار دورهٔ تحققی ساز گار کرده باشند وجای انکار نیست که در ده دوازده‌سال آخر عمر سلطان عشق درملك‌وجود اگوست کنت خیمه زده بود و بار دیگر « معلوم شد که‌عقل ندارد کفایتی» مگراینکه بگویند دراین‌طریق «خلق مجنونند ومجنون عاقل است »

☆ ☆ ☆

فکر اصلاح احوال هیئت اجتماعیه و مدنیت در سدهٔ نوزدهم در

فصل سوم

حکمای انگلیس

در اواخر سدهٔ هیجدهم و اوایل سدهٔ نوزدهم در انگلستان مردمان دانشمند فراوان بوده اند اما در فلسفه مقامی نداشته اند که لازم باشد اوقات بسیار مصروف ایشان بسازیم از چند نفر که بالنسبه مهمترند مختصری یاد میکنیم.

جرمی بنتام و جمز میل

جرمی بنتام[۱] ازسال ۱۷۴۸ تا ۱۸۳۲ زیسته و درجلد دوم این کتاب نیز باو اشاره کرده ام. در اوایل سدهٔ نوزدهم درسیاست انگلستان وجودی مؤثر بوده است و بسبب بنیادی که برای اخلاق وسیاست اختیار کرده معروف است که میزان کردار یعنی عمل نیك وبد و موجبات آن چه در عالم اخلاق و چه در عالم سیاست رنج و خوشی است باید عملی را اختیار کرد که خوشی حاصل از او بیشتر و با دوام تر و مؤثر تر و شامل حال جماعت اکثر باشد و عملی که باید از آن دوری جست آنست که رنجی از آن بر آید ودر آن نیز همان قیودی که درباب خوشی کردیم باید رعایت شود بعبارت دیگر اساس اخلاق سود خواهی وجلب خوشی است و اگر این اصل را خود خواهی هم بخوانید باکی نیست زیرا که سود و خوشی اشخاص بایکدیگر منافات ومزاحمت نباید داشته باشد و نمیتواند

(۱) Jeremy Bentham

و آنها را فالانژ[1] مینامید و محلی که برای این جماعت میبایست تهیه کنند فالانستر[2] خوانده‌اند. بعضی از پیروان او درامریکا یك فالانستر تأسیس کردند ولی چندی بیش دایر نماند.

یکی دیگر پرودن[3] (۱۸۰۹ تا ۱۸٦٥) نام داشت و او اساس مدنیت را چنین می پنداشت که اشخاص بآزادی برای کار با یکدیگر مجتمع شوند وغیر از آلات وادوات کار سرمایهٔ نقدی نداشته باشند ومزد کارگران همه یکسان باشد وحاکم و محکومی هم درمیان ایشان نباشد وخود سرزندگانی کنند.

رأیهای این اشخاص بنظر عجیب میآید و بهمین جهت پیشرفت نکرده ولیکن نام ایشان باقی‌مانده است بواسطهٔ اینکه این عقاید را از روی اصول و مبانی فلسفی‌میخواستند توجیه کنند و این‌تحقیقات مقدمهٔ تأسیس مسلك سوسیالیست[4] بوده است که میخواستند هیئت مدنیت‌را بزور قانونگزاری وحتی بانقلاب اصلاح کنند در مقابل دانشمندانی که معتقدند که مصلحت مدنیت‌دراینست که بطبیعت‌وا گذاشته شود وآنان‌ر اقتصادیون[5] مینامند.

Socialiste (٤) Proudhon (٣) Phalanstère (٢) Phalange (١)
Economiste (٥)

باب دوم

حکمای اروپا در نیمهٔ دوم سدهٔ نوزدهم

فصل نخستین

حکمای انگلیس

بخش اول

جان استورت میل

جان استورت میل[1] پسر جمز میل است که درفصل سوم از باب اول مختصری ازاو گفتیم. در ۱۸۰۶ زاد وپدرش اورا کاملا مطابق سلیقهٔ خود پرورش داد بمدرسه اش نفرستاد وخود متکفل تربیت او شد و جز علوم چیزی باو نیاموخت. درسه سالگی بآموختن زبان یونانی آغاز کرد و در ده سالگی کتابهای افلاطون را میخواند وباقی معلوماتش هم باین نسبت بود و همه کس عجب دارد که چگونه قوای بدنی ودماغی او تاب این همه فشار آورد. درهفده سالگی وارد خدمت کمپانی هندوستان شد و امرمعاشش تأمین گردید. دربیست سالگی خود متوجه شد که تعلیمی که دریافته پرخشك بوده وپرورش دل نیز مانند پرورش دماغ لازم است پس بشعر و ادب وموسیقی ومانند آن پرداخت وحکایت کرده اند که فطرتی بسیار سلیم داشت ونهایت خوش قلب و با محبت بود. چون کتاب

۱) John Stuart Mill

یکی از رایهای برجستهٔ کارلایل اینست که مردم دو طبقه بیش نیستند یکی توده عوام دیگر خواص و خردمندان که آنانرا دلاوران میخواند ومعتقد است که هرچه درجهان واقع میشود آثار دلاوران است وآنان باید پیشوا باشند وعامه ازایشان پیروی کنند ودرواقع این دلاوران فرستادگان خداهستند که خلق را رهبری میکنند واین عقیده را کارلایل در کتابی شرح وبسط داده که آنرا « دلاوران ودلاور پرستی » نامیده و گروهی ازاین دلاوران را نام برده ودراحوال ایشان مطالعه نموده که از جمله شارع مقدس اسلام است .

کالریج[1] درزمان بر کارلایل مقدم بوده است (۱۷۷۲ تا ۱۸۳٤) در نشر افکار رمانتیك فلسفهٔ آلمان درانگلستان با کارلایل شریك بودو اگرچه در افکار انگلستان تأثیر مهم داشته است در فلسفه دارای مقامی نیست که ما چندان اهتمامی درشناختن او بکنیم گذشته ازاینکه او در تاریخ ادبیات بیشتر جادارد تاتاریخ فلسفه و کتاب مختصر مابیش از این گنجایش این تفصیلات را ندارد .

(۱) Samuel Taylor Coleridge

در واقع مبنای منطق اوست در اصول اخلاق نیز بیاناتی دارد که باهمان شیوهٔ خاصی که مذکور داشتیم متناسب است در سیاست و علم اقتصاد هم تصنیف ها کرده است ولیکن ما توجه خودرا بیشتر بحکمت نظری او معطوف کرده و نتیجه تحقیقاتش را درآن باب با کمال اختصار گوشزد خواهیم نمود .

☆ ☆ ☆

بنیاد فلسفهٔ استورت میل همان نکته است که وسیلهٔ انسان در تحصیل معلومات همانا حس وتجربه است .

درعلم بجزئیات همه متفقند که وسیله اش حس است (بقول قدماحس ظاهر وحس باطن) علم بکلیات را هم که معمولا کار عقل میدانندا ستورت میل منتسب بحس میکند و میگوید آنچه را ادراك کلیات میگویند نیست مگر جمع وتر کیب معلومات جزئی که بحس و وهم برای ذهن حاصل میشود واگر بخواهیم باصطلاح قدما سخن بگوئیم آن معلومات جزئی بوسیله حس و وهم دریافت میشود وبوسیلهٔ حافظه وخیال در ذهن میماند وقوه متصرفه ومتخیله آنها را باهم جمع وتر کیب میکنند و این جمع وتر کیب برطبق قواعدآن عملی ازذهن صورت میگیرد که اروپائیها باصطلاحی درآورده‌اند که ما تداعی معانی(۱) ترجمه کرده ایم . پس در واقع تعقل جزجمع معانی چیزی نیست .

قواعد تداعی معانی یکی قاعدهٔ مقارنه و مجاورت است یکی قاعدهٔ مشابهت .

قاعده مقارنه ومجاورت اینست که چون دوچیز مقارن یکدیگر

۱) Association des idées

فلسفهٔ تحقیقی اگوست کنت را مطالعـه نمود باو معتقد شد و از کسانی بود کـه از او دستگیری مالی کرد . گذشته از کار های اداری برای روزنامه ها ومجلات مقالات مینوشت و در مباحثات سیاسی کشور خـود دخالت نیز میکرد . در چهل و پنجسالگی متاهل شد و نزدیك بشصت سالگی بنمایندگی ملت منتخب گردید اما از هیچ حزبی تبعیت نکرد وفقط موافق نظر وسلیقه خود سخن میگفت و کار میکرد . باین واسطه در نمایندگی ملت دوام نیافت اما همواره در بهبود احوال عامه خـاصه کارگران اهتمـام میورزید همه عمر بکارهای علمی اشتغال داشت اما بتدریس نپرداخت . در ۱۸۷۳ درگذشت و نوشته های بسیار درفلسفه و سیاست وفنون مرتبط بآنها از خود بیادگار گذاشت که ازجمله کتـاب بزرگی درمنطق وهمچنین تصنیف مهمی‌درعلم اقتصاد و ثروت ملل‌میباشد وسرگذشت زندگانی‌خودرا هم در کتابی مدون نموده است .

* * *

ازآغاز زمانیـکه اروپائیان دوره تحقیقات علمی وحـکمتی را تازه کردند دانشمندان انگلیس شیوهٔ خاص و نکته سنجی مخصوص داشتند بعمل‌نزدیك بودندوحس وتجربه‌را بنیاد علم تشخیص کرده بودندفرنسس بیکن که خلاصهٔ از تحقیقات اورا درنخستین جلد این کتاب بازنموده‌ایم درسدهٔ شانزدهم سر سلسلهٔ این حکما بـود درسدهٔ هفدهم لاك و در سده هیجدهم هیوم بهمان روش بتحقیقات حکمتی پرداختند و بمجملی از نتایج نکته سنجی های ایشان درجلد دوم اشاره کردیم درسدهٔ نوزدهم استورت میل آن تحقیقات را بکمال رسانید و ازمطالعات خود کتابی در منطق تدوین کرد ودرمباحث روان شناسی هم عقایدی اظهار نمود که

ادراك اشیاء خارجی هم نتیجه تداعی معانی یعنی جمع و ترکیب احساسات است چون ذهن آنچه رابراومحسوس‌شده‌ضبط وترکیب‌میکند وازآنها وجود اشیاء واجسام راتوهم مینماید و از عبارات لطیف استورت میل اینست که ماده (جسم) همانا امکان دائمی‌احساس است .

حاصل اینکه وجود خواه درون ذاتی وخواه برون ذاتی‌امری‌است موهوم وآنچه مسلم است و این موهومات را صورت میدهد حس است و تداعی معانی .

ازاین تحقیقات نباید نتیجه گرفت که فلسفهٔ استورت میل مادی است یعنی جزماده حقیقتی‌نیست بلکه امرمعکوس است زیرا اوبغیر از ادراك ووجدان‌حقیقتی‌قائل نیست واگردرست بشکافیم‌حقیقت رامنحصر باعمال وحیات روح میداند .

درهرحال بنیاد عقاید استورت میل در روانشناسی اینست که علم فقط نتیجه حس وتجربه وقوهٔ تداعی‌معانی‌است وتحقیقات اودرمنطق‌نیز برهمین بنیاد گذاشته شده است .

* * *

چنانکه پیش از این دیده ایم در اروپا تا سدهٔ شانزدهم از منطق ارسطو تجاوز نکرده بودند وتحقیق مهمی‌درآن بعمل نیاورده جزاینکه یك مدت اهل مدرسه اوقات خود را باین مشغول داشتند که کلی آیا امر متحقق است یا فقط اسم و لفظ است . در سدهٔ هفدهم فرنسیس بیکن انگلیسی ودکارت فرانسوی که هریك بوجهی‌تجدید کنندهٔ علم وفلسفه بودند در باره منطق عقایدی اظهارنمودند وآنرا برای کسب علم تقریباً بیحاصل دانستند و چنانکه در جلد اول این کتاب باز نمودیم هریك از

یا نزدیک بیکدیگر در زمان ومکان بادراک ذهن درآمدند ذهن هر گاه یکی ازآنها را درمییابد دیگری را بیاد میآورد .

قاعدهٔ مشابهت اینست که ذهن ازادراک چیزی چیزدیگری را که شبیه بآنست بیاد میآورد واضداد هم درحکم متشابهاتند زیرا دوچیز تا با هم ازجهتی اشتراک نداشته باشند متضاد نخواهند بود .

این‌عمل ذهن که ازچیزی بواسطه مجاورت یامشابهت چیزدیگر را بباد میآورد یعنی وقوع این جمع و ترکیب یا باصطلاح جدید این تداعی‌معانی بواسطهٔ تکراریابواسطهٔشدت‌تأثیرقوت وضعف‌می‌پذیرد یعنی هر گاه دوچیز مجاور یا مشابه مکرر باهم ادراک شدند تداعی‌آنها نسبت بیکدیگر قویتر و سریع ترخواهد بود همچنین هر گاه دو چیز مشابه یا مجاور در ذهن تأثیر شان شدید بوده است یکدیگر را زود تر تداعی می کنند .

چون این فقره را دانستیم میگوئیم بعقیدهٔ استورت میل دو امر که بنیاد علم‌انسان بلکه بنیاد وجوداست و برحسب ظاهرازآن‌مسلم‌تر چیزی نیست شبهه و فریبی است که برای انسان از تداعی معانی دست میدهد یکی ادراک نفس وشخصیت خود یکی ادراک جهان یعنی‌چیزهائی که غیر ازنفس خود بوجودآنها قائل است بشرح ذیل :

ادراک نفس وشخصیت عبارت‌ازاینست که محسوساتی درذهن وارد میشود ودرحافظه میماند و ذهن‌آن احساسات گذشته را جمع میکند و امکان وقوع آنها را درآینده نیز بنظرمیگیرد وازاین جمع وترکیب امر واحدی توهم میکند که آنرا « من » مینامد و نفس وشخصیت خود می پندارد .

فصل اول

ببعضی از مطالب او که تازگی‌دارد اشاراتی باجمال‌خواهیم کرد.

☆ ☆ ☆

میدانیم که منطق علم بعلم است یعنی علم باینکه انسان چگونه علم پیدا میکند وچه میشود که برامری بیقین میرسد بعبارت دیگر علم دریافت حقیقت است و حقیقت را انسان باندیشهٔ عقلی خود درمی یابد ومنطق راهنمای اندیشه‌است چون اعمالی که عقل برای دریافت‌حقیقت میکند باید اطمینان بدرستی‌آن حاصل شود یعنی معلوماتی که بدست میآید باید مدّلل و مبرهن گردد . پس عقل بردرستی‌آن معلومات باید برهان بیاورد و درستی و نادرستی برهان بمنطق تشخیص میشود که علم بچگونگی استدلال عقلی است.

علم وبرهان بعبارات ادامیشودخواه‌آن عبارات بلفظ درآید یافقط درذهن باشد وآن‌عبارات احکامی‌است که‌ذهن درباره امور واشیامیکند وآن احکام را قضایا مینامیم .

چیزها واموری که دربارهٔ آنها بوسیلهٔ قضایا باثبات یابنفی‌حکمی میکنیم هریك بنامی خوانده میشوند و بنابراین قضیه جمع کردن نامی است بنامی که یکی را موضوع ودیگری را محمول میخوانیم و آنها را بوسیلهٔ ادات ربط‌بیکدیگر مرتبط میسازیم.

دراین مورد استورت میل تحقیق میکند دراینکه نامهائیکه ما موضوع ومحمول قضایای خودمیسازیم‌آیانام‌اشیا وامورند یانام‌تصورهائی است که ما از اشیا و امور داریم زیرا حکما را دیده ایم که بعضی باین عقیده وبعضی بآن عقیده‌اند و عقیدهٔ که خود او اظهار میکند اینست که نام اشیا وامورند نه‌نام تصورات ومثال میآورد که وقتیکه من میگویم

ایشان روش خاصی برای معلوم کردن مجهولات پیشنهاد نمودند روش بیکن مبنی بر استخراج کلیات از جزئیات بود (تجربه و استقراء[۱]) و در علوم طبیعی بکار میرفت و دکارت بیشتر بروش علوم ریاضی و تعقلی (قیاس واستنتاج[۲]) توجه داشت. پس از بیکن و دکارت دانشمندان اروپا بی‌اعتنائی آن دو حکیم را نسبت بمنطق یکسره سزاوار ندانستند و باز در این فن تصانیفی با ترك حشو و زواید پرداختند و دانش پژوهان از فرا گرفتن قواعد منطق خود را بی‌نیاز نپنداشتند ولیکن در ابواب این فن بجز تهذیب و تلخیص تجددی بعمل نیاوردند. آنچه را هم کانت و هگل بنام مباحث منطق در تحقیقات خود آوردند چنانکه دیدیم درواقع چندان ارتباطی بمنطق نداشت بلکه درمتن فلسفه بود.

در سدهٔ نوزدهم محققان انگلیسی اعتنای خاصی بفن منطق نشان دادند و در ین فن تصانیف چند بظهور رسید از آن میان کتاب منطق استورت میل دارای حیثیت مخصوص است از آنرو که تمام مباحث این فن را که براستی شایان دقت است روشن و منقح ساخته و درضمن نکته سنجیهای تازه هم کرده و تکمیل و تتمیم نیز درفن بعمل آورده است و مادر آن قسمت از تحقیقات او که با گفته های پیشینیان موافق است چندان وارد نشده

(۱) Induction (۲) Déduction درزبانهای اروپائی غالباً لفظ induction را که ما باید استقرا ترجمه کنیم در مقابل لفظ déduction میآورند و برای لفظ این دوم ما اصطلاحی که کاملا منطبق باشد نیافتیم و ناچار استنتاج را اختیار کردیم زیرا که آن گرفتن نتیجه است از دو یا چند قضیه که با یکدیگر مقارن کنند و درحقیقت همان قیاس است که غالباً از کلی بجزئی میرسند اما حکم هم عمومیت ندارد درهرحال چون میان ما قیاس غالباً بآن قسم از برهان گفته میشود که بصورت اشکال اربعه درمیآید ازاینرو déduction را که عام‌تر از آنست استنتاج ترجمه میکنیم.

بر تصور ومفهوم دیگر وبعضی گفته اند تطبیق معنی لفظی است بر لفظی دیگر یاتصدیق براینکه موضوع از نوع محمول است درست نیست قضیه همانا تصدیق مثبت یا منفی‌است بروجود حادثه درحادثهٔ دیگر یامشابهت آنها یامقارنه وتعاقبشان بریکدیگر(ترتیب زمانی ومکانی) یا علت و معلول بودنشان نسبت بیکدیگر (مقصود از حادثه هر امری است که بمشاهدهٔ انسان‌درمیآید زیراجزحوادث(۱) چیزی‌بمشاهده وادراك انسان در نمی‌آید) .

وقضایا دوقسمند ذاتی و عرضی . قضیه ذاتی آنست که ذات یعنی حقیقت وماهیت چیزی‌را مشخص‌میکندمانند اینکه‌بگوئیم گیاه جسمی است نمو کننده وقضیه عرضی‌آنست که عرضی ازعوارض چیزی رامعلوم میسازد مانند اینکه بگوئیم گیاه سبز است . پیشینیان در علم به قضایای ذاتی اعتنای تام داشتند وقضایای عرضی‌را ناچیز میشمردند ولیکن اگر درست بنگری مطلب‌بعکس‌است و قضیه ذاتی مجهولی را معلوم‌نمیکند زیرا که دراین نوع قضیه محمول‌عین موضوع است وفقط معنی‌موضوع را بیان مینماید ومعلوم تازه بدست نمیدهدچنانکه در مثال فوق جسم‌نمو کننده همان معنی لفظ گیاه است و از آن عبارت معلومی در بارهٔ گیاه بدست نمیآید اما وقتیکه میگوئیم گیاه سبز است چیزی افاده کرده ایم که درمعنی لفظ گیاه نیست. ازاینرو استورت میل قضایای ذاتی‌راقضایای لفظی میخواند و درعلم سودمند نمیداند ومعتقداست که علت بزرگ در اینکه منطق در نزد پیشینیان بیحاصل و بی‌نتیجه مانده و علم را ترقی نداده‌است‌همین است که آنان اهتمام‌خودرا همه بقضایای ذاتی که‌قضایای

(۱) Phénomènes

خورشید روز را میسازد البته مقصودم این نیست که تصور ذهنی من از خورشید تصور ذهنی مرا از روز میسازد زیرا اگر چنین بودمعنی عبارت این میشد که تصور خورشید درذهن من سبب تصورروزاست.

حقیقت این امر هرچه باشد منشأ عقیدهٔ استورت میل دریِن ادعا آنست که بتصورات کلی عقلی معتقد نیست نظر بهمان که گفتیم که جز حس وتجربه چیزی را مایهٔ علم نمی پندارد وآنچه را عموماً کلیات و معقولات میخوانند اومجموعهٔ ازاحساسات وتأثرات و تخیلات میداند و الفاظی را که حکما مشعر بر تصورات کلی میدانند اوعباراتی میشمارد که خصایص افراد بسیار را باجمال وبلفظ اندك ادا میکنند .

پس از تحقیق حال نامها که در قضایا موضوع و محمول واقع میشوند و ذکر انواع و اقسام آنها که تعرضش‌را ما اینجا لازم نمیدانیم میآید بر سر اینکه نامها برچه چیزها وچه امور تعلق میگیرند بعبارت دیگر مبحث مقولات را پیش میکشد و در این مبحث نیز روش تازه اختیار میکند ومقولات ده گانهٔ ارسطو را کنار میگذارد که این تقسیم هم نقض دارد هم زیاده و با شرط وبسطی که درخور این مختصر نیست باینجا میرسد که امور و اشیا از سه مقوله بیرون نیستند یا ذواتند یا صفات یا احوال نفس . ذوات نفوسند و اشیا ، صفات احوال کمی یا کیفی یااضافی‌هستند که دراشیامشاهده‌میشوند ، احوال نفس احساسات‌وعواطف وارادات وافکارند. بعبارت دیگر نام یانام ادراك کننده است یانام‌ادراك شونده یانام نسبتهائی‌میان ادراکات ازمشابهت ومباینت ومقارنه وتعاقب ومانند آنها .

درباب قضایا هم اینکه بعضی گفته‌اند حمل تصور و مفهومی است

ناقص و رسم هم مقصود را حاصل میکند چنانکه درعلم حیوان شناسی اگر در تعریف انسان بگویند پستان داری که راست راه میرود غرضی که در حیوان شناسی داریم حاصل می‌شود. از بیان فوق مراد این بود که در اشتباه نباشیم وچنین نپنداریم که از قضایای ذاتی حقایق اشیاءِ بر ما معلوم میشود.

و نیز باید دانست که حدود و قضایا دو قسمند بعضی فقط دال بر معنی لفظ محدودند و بعضی بر اعتقاد بموجود ومتحقق بودن محدودنیز دلالت دارند. مثال اول اینست که اژدها مار بزرگی است که از دهانش آتش بیرون میآید. مثال دوم خفاش موشیست که پرواز میکند و چون این دوقسم قضیه بصورت ظاهر تفاوتی ندارند باید برحذر بود زیرا اگر متوجه نباشیم که قضیه اول فقط ترجمهٔ لفظ اژدهاست ودلیل بروجود آن نیست ممکن است ازآن نتیجه بگیریم که قسمی مارهست که از دهانش آتش بیرون میآید وبایدبیاد داشته باشیم که‌آنچه دربرهان سودمنداست قضایای قسم دوم است.

حد وقیاس دو رکن برهان بلکه دو رکن منطق میباشند که مباحث دیگر مقدمه برای آنها هستند. ازبحثی که استورت میل درباب حددارد مختصری‌بیان کردیم درباب‌قیاس هم‌بحث مفصلی نموده مجملش اینکه کسانیکه قیاس‌را معتبر ومفید یقین میدانند میگویند ازیك‌قضیهٔ کلی مسلم یعنی‌مقدمهٔ کبری درباب یك‌امرجزئی (حد اصغر) که‌بودنش در تحت آن کلی بواسطهٔ مقدمهٔ صغری مسلم شمرده میشود نتیجه یقینی میگیریم. کسانیکه قیاس را بیفایده میدانند میگویند اگربودن‌صغری در تحت کبری مسلم است پس قیاس یامصادره بمطلوب است یاتکرارامر

لفظی هستند متوجه کرده بودند و قضایای عرضی را که درواقع قضایای معنوی هستند و درآنها محمول علمی دربارهٔ موضوع افاده میکند قابل اعتنا نمی دانستند.

بنابرآنچه دربارهٔ قضایای ذاتی وعرضی گفتیم دانسته میشود که در کسب علم حدود چنانکه منطقیان بیان کرده اند اهمیت ندارند چرا که آنها قضایای ذاتی میباشند وقضیهٔ ذاتی در واقع ترجمه لفظ است و حقیقت چیزی را معلوم نمیکند بعلاوه آنچه منطقیان حدتام مینامند براستی حد تام نیست زیرا حد تام در نرد آنان ترکیب جنس وفصل است مثلاً درحدانسان میگویندحیوان ناطق اما اگراحیاناً چهارپائی یامرغی یافت شود که ناطق باشد آیا میتوان اورا انسان گفت؟ پس اگر بخواهیم تعریفی ازانسان بکنیم که نزدیك بتمام باشد باید علاوه برحد اوراوصف هم بکنیم وبسیاری ازعوارض را نیز یادبیاوریم وبگوئیم حیوان ناطق و پستانداری که بردو پا راست راه میرود و دودست دارد با خواص معین و اندامش چنین است وچهره‌اش چنان است وبسیار چیزهای دیگر واگر مابواسطهٔ بعضی حدودی که فقط مشتمل برجنس وفصل است قانع میشویم وتصوری بقدر کفایت ازمحدود پیدامیکنیم بسبب سبق ذهن وسابقهٔ معرفتی است که بوسایل دیگر ازآن دریافته‌ایم وگرنه مثلا هرگاه کسی درعمر خود خر ندیده باشد اگر بگویند خر حیوان ناهق است آیا تصورصحیحی ازآن حیوان پیدا میکند؟

مقصود از این بیان این نیست که تعریف منطقی بکلی بیهوده است البته برای جدا ومتمایز کردن محدود از چیزهای دیگر مفیداست و در بسیاری از موارد برای مقصود کافی است تا آنجا که در فنون حد

دیده ایم وشنیده‌ایم که مرده اند وفلان را هم بآنها قیاس میکنیم . قضیهٔ کلی درذهن انسان بمنزلهٔ کتابچه یادداشت است که استنباطات و حاصل تجربیات خودرا ازجزئیات درآن کتابچه ضبط کرده است درواقع توسل ما بقضیه کلی توقف است درمیان منزلی برای یاد کردن از جزئیاتی که بصورت قضیه کلی درخزینه‌خاطر یادداشت کرده‌ایم وبرای اینکه حکمی نکنیم که مخالف ومناقض استنباط سابق ونظری که اتخاذ کرده‌ایم باشد.

پس توسل بقضایای کلی ضروری نیست چنانکه اشخاص هوشمند غالباً بدون توسل بواسطه یعنی قضیه ومقدمه کبری استنباط لازم را در موقع خود میکنند بلی مسئله وقتیکه غامض باشد بسا هست که توسل بقضیه کلی مفید است برای اطمینان از اینکه استنباط درست است چنانکه اگر کسی دربارهٔ فلان امپراطور روم بخواهد حکم بدادگری ونکند بملاحظهٔ اینکه‌امپراطور روم است هرگاه مقدمه صغری‌وکبری ترتیب دهد باین طریق که «فلان امپراطور روم است هرامپراطور رومی دادگر است پس...» آنزمان متوجه میشود که کبرای‌قیاسش غلط است چون امپراطور های رومی چند بباد میآورد که بیدادگر بودند پس درمییابد که این استنباط غلط است.

اعتقاد استورت میل بحس و تجربه چنان است که مسلم بودن بدیهیات و اولیات و اصول متعارفه را هم که دیگران بحکم عقل و فطرت می دانند او منتسب به حس و تجربه میکند حتی اصول متعارفه هندسه و ریاضیات را و بیان او دراین باب مفصل است و سخن‌را بدرازی می کشاند .

درهر صورت‌قیاس وتوسل بوسط یعنی بقضیه ومقدمه کبری‌فایده

معلوم است نه استخراج مجهول. مثلا در این قیاس که «جهان متغیر است و هر چه متغیر است حادث است پس جهان حادث است» لفظ حادث عبارت دیگری است از معنی متغیر و مثل اینست که گفته باشیم جهان حادث است پس حادث است و در مثل این قیاس که «هر انسانی میرنده است و فلان انسان است پس میرنده است» در صورتیکه فلان هنوز نمرده است تا معلوم شود که هر انسانی میرنده است چگونه میتوانیم چنین حکمی بکنیم و از کجا معلوم که فلان هم خواهد مرد؟

استورت میل میگوید راست است که قیاس آن اندازه که منطقیان مهم دانسته اند درمعلوم کردن مجهولات اهمیت ندارد ولیکن اعتراض مخالفان هم وارد نیست و اشتباه از این است که طرفداران قیاس معتبر بودن مقدمهٔ کبری را درست موجه نکرده‌اند و در این باب نظر حکیم انگلیسی مبتنی بر همان بی اعتقادی است که بتصورات و تصدیقات کلی و عقلی دارد ومنشأ علم را منحصر بحس وتجربه میداند ومیگوید کمتر وقتی است که ما از کلیات بجزئیات پی ببریم بلکه بعکس است و استنباط مطالب همیشه ازجزئی بجزئی یا ازجزئی بکلی است مثلا کودك یکمرتبه که دستش از آتش سوخت پی بحقیقت می‌برد ومحتاج نیست که ترتیب قیاس برای او بدهند تا یقین کند که آتش سوزنده است استنباط جزئی از کلی درواقع تصدیق مشابهت آن جزئی است بجزئیات دیگری که پیش از آن تجربه شده است و درقیاس وقتیکه از کبری در بارهٔ اصغر نتیجه میگیریم اگر درست بنگری از کلی نتیجه نگرفته ایم بلکه ازجزئیاتی که در ذهن ما بصورت حکم کلی درآمده است نتیجه میگیریم ووقتیکه حکم میکنیم فلان میرنده است چون انسان است از آنست که افرادی را

فصل اول

وحکمت طبیعی همان معرفت قوانین طبیعت است و برای رسیدن باین معرفت جز مشاهده وتجربه وسیلهٔ نداریم ومشاهده وتجربه در جزئیات واقع میشود و از این جزئیات نظر به بیانی که کردیم باستقرا بکلیات یعنی بقوانین طبیعت پی میبریم.

بزرگترین ومهمترین قانون طبیعت قانون رابطهٔ علت ومعلولست که محض اختصار قانون علیت مینامیم وآن نتیجهٔ همان قاعده یا عبارت دیگری از آنست که در آغاز گفتیم که هر امری که دریك مورد حادث شد درهمه موارد متشابه نیز حادث میگردد وجریان امور طبیعت بریکسان است وآن چنان است که دریافته ایم که هر امری که حادث میشود البته مقدم براو امر دیگری هست که امر حادث تالی اوست چنانکه هرگاه امر مقدم وجود باشد امر تالی هم البته موجود میشود وگر نه نمی شود پس امر مقدم را علت یا سبب یا مؤثر میگوئیم و امر تالی را معلول یا اثر می نامیم.

درواقع هیچ امری نیست که تالی یك مقدم تنها باشد وهمیشه مجموعه از احوال و امور است که شرایط حتمی حدوث امر دیگر است و آن شرابط بعضی منفی وبعضی مثبت است یعنی بعضی چیزها باید باشند وبعضی چیزها باید نباشند تا آن امر حادث شود اما شرایط منفی یعنی موانع بسیارند، ونمی توان همه را درنظر گرفت وحاجت بذکر آنها هم نیست. شرابط مثبت نیز البته بسیارند اما درهمه مورد اکثر آنها محل توجه نمی شوند چون حاجت بتوجه بآنها نیست و ذکر آنها همه ممکن هم نمی باشد مثلا جوش آمدن آب در سماور شرطش وجود کرهٔ زمین است وجود آب در کرهٔ زمین و در محلی که در نظر است و وجود سماور و

عمده اش حصول اطمینان است ازاینکه استنباط و حکمی که می کنیم موافق باشد با مقتضای عقل یعنی با معلوماتیکه در خزینه خاطر ذخیره کرده‌ایم ووسیله تحصیل علم جدید نیست ومجهولی را معلوم نمیکندو فن منطق در نزد پیشینیان بنیادش بر قیاس بوده و آنرا منطق صوری میگویند وقدما هم آنرا آلت ومیزان درستی فکر ووسیلهٔ دوری جستن ازخطا میخواندند .

پس اهتمام استورت میل در نگارش کتاب منطق خود بر اینست که فن منطق را تکمیل کند باین وجه که آن وسیلهٔ تحصیل معلومات یعنی تبدیل مجهول بمعلوم باشد وچون اوحس وتجربه را تنها منشأ علم میداند درحصول این مقصود استقرا را که پی بردن ازجزئیات بکلیات است بر قیاس مقدم می‌شمارد وقواعد استقرا را بتفصیل هرچه تمام تر بدست میدهد .

استقرا درواقع تعمیم نتیجه تجربه ومشاهده است بنابراینکه میبینیم درطبیعت هرامری که دریك مورد حادث میشود درهمه موارد متشابه‌نیز حادث میگردد . در واقع میتوان گفت هر استقرائی مآلش بقیاس است باین وجه که میگوئیم مثلادیدیم که‌آب چون بآتش رسید آنراخاموش کرد و چون در امور طبیعی هر امر که دریك مورد حادث شد در همه موارد متشابه حادث‌میشود پس حکم‌میکنیم که‌هروقت آب‌بآتش‌برسد آنرا خاموش میکند .

این‌عقیده که هرچه دریك حال‌حادث میشود درهمه احوال‌متشابه نیز حادث میگردد ما را برآن میدارد که بگوئیم جریان امور طبیعت قانون دارد وهمین امرسبب میشود که برای یافتن قوانین طبیعت‌بکوشیم

قاعدهٔ اصلی بنظر گرفته است : یکی که آنرا قاعدهٔ توافق می‌نامند[۱] این است که هر گاه حادثهٔ درموارد مختلف چند حادث شود و همه آن موارد دریك امر تنها اشتراك داشته باشند آن امر مشترك واحد با آن حادثه رابطهٔ علت و معلول دارد . دوم قاعدهٔ که آنرا قاعدهٔ اختلاف[۲] میخوانند اینست که هر گاه‌حادثهٔ دریك‌مورد حادث شود ودرمورد دیگر نشود و دراین‌هردومورداوضاع همه مشترك باشد جز یك امر که درمورد حدوث بوده و درمورد عدم حدوث نبوده است امری که اختلاف آن دو مورد تنها درآنست علت حادثه باید شمرده شود . قاعده سوم که آن را قاعده بقایا[۳] مینامند این است که هر گاه یك عدّه از امور مقدم و یك عدّه ازامور تالی مشاهده کنیم و تعلق همه مقدّم ها را بجز یکی با همه تالیها بجز یکی معلوم نمائیم پی‌میبریم باینکه مقدم باقی مانده با تالی باقیمانده رابطهٔ علت ومعلول‌دارد[٤] . قاعدهٔ چهارم که آنرا قاعدهٔ مقارنهٔ تغیّرات[٥] مینامند اینست که چون دو امر را به بینیم که تمام تغیّرات یکی‌ازآنها همواره‌با تغیّرهای مخصوصی‌دردیگری مقارن است میتوانیم آن دو امر را علت ومعلول یکدیگر بدانیم .

پس‌ازبیان این‌چهارقاعده استورت میل دستورمیدهد که درمواردی که‌علتهای متعدددر کاراست‌یا اینکه‌معلولهای چند با هم مختلط شده‌اند باید برای اینکه بنتیجه برسیم باستنتاج بپردازیم یعنی پس ازآنکه در هر یك ازعلتها ومعلولها استقرا کردیم‌وقواعدشان را بدست‌آوردیم برای

(۱ Méthode de Concordance (۲) Méthode de différénce

(۳ Méthode des résidus (٤) درواقع نوعی ازسبر وتقسیم است .

(٥ Méthode des Variations Concomitantes

وجود کسیکه آب درسماور بریزدو وجود زغالی که در سماور بیندازند وآتشی که بیفروزند تا گرمی‌ازآن حادث شود که آب را بجوش‌بیاورد وهمه آنچه ذکر شد هریك بجای خود شرایطی دارند که باید موجود باشند و موانعی که باید مفقود باشند اما همه این شرایط و موانع توجه و ذکرشان نه محل حاجت و نه ممکن است اینست که اکتفا می شود باینکه بگویند رسیدن گرمی آتش بآب سماور علت جوش آمدن آب است .

درباب قانون علیت وحقیقت آن بحث بسیار است و بعضی از آن بحثها را استورت میل در کتاب منطق خود پیش کشیده است اما ما اگر بخواهیم وارد آن بحثها شویم سخن دراز میشود اینقدر هست که علوم طبیعی برای‌همین‌وضع‌شده است که روابط مختلف علیتی که میان‌حوادث طبیعی‌هست مکشوف گردد وبرای کشف این روابط یعنی قوانین‌طبیعت جزمشاهده وتجربه راهی‌نداریم واستفاده‌ازمشاهده‌وتجربه همانا‌باستقراء است ولیکن مشاهده وتجربه واستقرا شرایط و ترتیباتی دارد که اگر منظور نشود مقصود بدرستی حاصل نمیآید و اشتباهات دست میدهدو بجای اینکه بعلم برسیم وفایده ببریم بجهل مرکب میرسیم و زیان می بینیم این است که آن اندازه که پیشینیان در قواعد قیاس کاوش کرده اند همان اندازه بلکه بیشتر در قواعد استقرا کاوش لازم‌است و قسمت مهم کتاب منطق استورت میل راجع باین امر است اما ما در اینجا به تفصیل آن نمی‌توانیم بپردازیم و بذکر یکی دو فقره مطلب اکتفا میکنیم .

برای دریافتن رابطهٔ علت ومعلول میان دو امر استورت میل‌چهار

فصل اول

نظری مخصوصاً منطق اکتفا میکنیم و بتحقیقاتش در حکمت عملی نمیپردازیم چه بیانات او در این مباحث آن اندازه اهمیت ندارد که در این مختصر گفتگوئی از آن بمیان بیاوریم و سیاست اقتصادی او هم که بیشتر محل توجه است در این کتاب موضوع نظر ما نیست. با اینهمه سزاوار است که بمبانی که او برای اخلاق در نظر گرفته است اشارهٔ اجمالی بکنیم زیرا اگر حق بخواهید اصلاً ورود فلسفه برای اینست که انسان تکلیف عملی خود را در دنیا تشخیص کند که چگونه باید زندگانی نماید و با ابنای نوع چه رفتار باید داشته باشد.

در حکمت عملی حکما بیشتر بمبانی اخلاق توجه دارند زیرا در قواعد اخلاقی و تشخیص نیك و بد تقریباً همه متفقند بحثی که هست در اینست که بنیاد اخلاق چیست و چرا باید حسن عمل داشت و میدانید که ارباب دیانات و حکمای متشرع در این موضوع بیشتر بر رضای خدا و مقربان درگاه او تکیه میکنند و ترس دوزخ و امید بهشت را موجب حسن عمل میدانند امّا بسیاری از حکما خواه از متالهین خواه غیر آنان این عنوان را کافی نمیپندارند یا لااقل مجمل میشمارند که محتاج بتفصیل است پس هر کس در این باب مشربی دارد یکی قرب حق میجوید یکی کمال نفس میگوید و این هردو مانند ارباب دیانات امری باطنی را مأخذ قرار میدهند و آنها که وجدان درونی را منشأ نیکوکاری میدانند نیز ملحق به همان جماعتند بعضی هم معتقدند که ضرورت نیکی کردار محتاج منطق بامر باطنی نیست و توجه بمصالح حقیقی دنیوی کافی است و درضمن سیری که تا کنون در حکمت کرده ایم غالباً در احوال حکما اشاره باین مباحث نموده ایم و بعدها هم خواهیم کرد.

نتیجهٔ مجموع آنها باید بقیاس متوسل شویم و چون بوسیلهٔ قیاس نتیجه گرفتیم آنرا بمعرض امتحان بیاوریم و به‌بینیم مطابق واقع هست یا نیست اگر ازامتحان درست درآمد استنتاج مادرست بوده و گرنه مطلب رااز راه دیگر دنبال کنیم .

استورت میل برای‌تکمیل روش تحقیق درقوانین طبیعت و روابط علتها ومعلولها و دوری جستن‌ازسهو وخطا دستورها وبیانات مفصل‌دیگر هم دارد ولیکن همه مبتنی بر اصولی است که اشاره کردیم وما در این مختصر نمی‌توانیم بشرح آنها بپردازیم ازآنرو که بنای ما براینست که فقط اصول تحقیقات ومفتاح فهم فلسفهٔ هرفیلسوفی‌را بازنمائیم وتفصیل‌را حواله بتصنیفهای خود آن دانشمندان میکنیم .

تحقیقات استورت میل درمنطق البته بحث وایراد هم بر میدارد و صاحبنظران از بحث درآنها کوتاهی نکرده‌اند و در بسیاری از موارد که چنین مینماید که با پیشنیان مخالف است چون درست بنگری میتوان گفت نزاع لفظی‌است ودرمعنی‌آنقدرها اختلاف ندارد ولیکن همه کس تصدیق میکنند که او از کسانی‌است که بمنطق وروش تحقیق علمی‌ترقی شایان داده‌است دانشمندان دیگرهم دنبالهٔ کاراورا گرفته و نقیصه‌هائیکه در کار او بوده معلوم ومرتفع ساخته‌اند اما کمتر تحقیقی ازاوهست که یا تماماً درست نبوده ویا باا ندك اصلاح وتکمیلی‌شایستگی‌دقت وتأمل و کاربستن نداشته باشد ویقیناً درروش فحص علمی و فلسفی بعالم انسانیت خدمتی بسزا کرده است.

☆ ☆ ☆

گفتیم که در معرفی فلسفهٔ استورت میل بتعلیمات او در حکمت

این سخنان بسیار دلپذیر اما مبنی بر پاکی فطرت و بزرگواری خود آن دانشمند است واساس اخلاق نمیشود چه بسیار کسان دیده‌ایم که حس همدردی ندارند بلکه از آزار دیگران شاد و از خوشی آنان آزرده میشوند خود خواهی ایشان بکمال است و از غیرخواهی بوئی بمشامشان نرسیده است.

درامور اجتماعی مشرب استورت میل متمایل بآزادی است افراد بایددرزندگانی مختار باشند تا استعداد خودرا بتوانند بروز بدهند امّا درهیئت اجتماعیه فشار وتضییقی که از ملاحظه ورعایت افکار عامه بر آزادگان وارد میاید غالباً سخت‌تر ازاستبداد حکومت است راست‌است که عامه از خود رأی ندارند وتابع افکاری هستند که مرّبیان و قائدان ایشان القامیکنند ولیکن درد اینجاست که عامه غالبا کسانی‌رابرهبری اختیار میکنند که در عالم انسانیت چندان از خودشان برتر نیستند با اینحال‌افکاری درمیان‌ایشان‌غلبه‌میکند که‌احساسات‌لطیف‌اهل‌دل‌را خفه میسازد و مانع بروز و ظهور آنها میشود و ترقی عالم انسانیت متوقف و بطئی میگردد .

بخش دوم

چارلز داروین

داروین‌با آنکه از دانشمندان صاحبنظر است از فیلسوفان شمرده نمیشود بلکه ازعلمای‌علوم طبیعی است ولیکن تحقیقات علمی‌او منتهی بنظری شده که معروف برأی داروین میباشد و آن یکی از مهمترین نظریاتی است که در علم بظهور رسیده و از اصول مبانی فلسفه شده است بنابراین آنرا باید اگرهمه باجمال هم باشد بشناسانیم که تاآن شناخته

اما استورت میل دراین موضوع نیز مانند کلیهٔ تحقیقاتش مبنائی که بخاطر میگیرد حس و تجربه است و بنابرین مصلحت زندگانی را بنیاد اخلاق میداند ومعتقد است که حس اخلاقی یعنی داعی انسان بر نیکو کاری امری فطری وجبلی نیست بلکه کسبی است و آن بتجربه است باین معنی که انسان طالب خوشی است و آنرا خواستار است که مایهٔ خوشی او باشد پس. چون هرفرد باید باافراد دیگر ازابناء نوع زندگانی کند بتجربه درمی‌یابد که خیروخوشی او درخیر وخوشی دیگران است ومنافع همه مشترك است پس خودخواهی مصلحت نیست وغیر خواهی بر آن برتری دارد.

ازآنچه انسان را بغیرخواهی و نوع دوستی میکشاند اگر خصلتی باشد که بتوان گفت جبلی است همدردی است که شاید فطری انسان باشد که از رنج غیر آزرده و ازخوشی دیگران شاد میشود و تربیت خوب و حسن اداره کشور نیز این فقره را تائید و تقویت میکند و کم کم ملکهٔ نیکو کاری درانسان پیدا میشود وعزّت نفس وشرافتخواهی ومیل بعزیز بودن در نزد دیگران و ترس از بدنامی و عواقب بد این حس را لطیف میسازد و این جمله کسبی است اما عادت که شد طبیعت ثانوی میشود تا کار بجائی میرسد که شخص ازخوشی میگذرد که دیگرانرا خوش کند وفدا کاری مینماید وچون ملکه شرافت درشخص حاصل شد اعتقاد راسخ می‌یابد که بجوانمردی باید گرائید واز نامردی باید گریخت وانسان بودن بابدحالی بهازخوك بودن باخوشحالی است چنانکه عاقل بهیچ قسمت بدیوانه شدن ودانا بنادان گردیدن تن در نمیدهد.

کسانیکه در فلسفهٔ استورت میل نظر انتقادی دارند میگویند

فصل اول

چون بیانی که ما از رأی داروین میخواهیم بکنیم برای تکمیل سیرحکمت دراروپاست هرچند درطی مجلدات این کتاب باصول مسائل علمی که مبانی فلسفه‌را منقلب ساخته‌است اشاره کرده ایم باز مناسب میدانیم دراین موقع که نزدیك بانجام کار شده ایم یاد آوریهائی درین باب بنمائیم.

چنانکه درآغاز جلد دوم این کتاب گفته‌ایم نخستین و مهمترین امری که فکرصاحبنظران رادرعلم وحکمت بسوی تجدد کشانیدبطلان هیئت بطلمیوس ومبدل شدنش بهیئت کپرنیك بودو کارهای دانشمندان چند بخصوص کپلر و گالیله آنرا تکمیل نمود و در نتیجه آن‌تحقیقات دانسته‌شد که صورت وهیئت‌جهان‌بکلی‌غیراز آنست که‌پنداشته‌بودندعالم خلقت بصورت یك پیازتو برتوی در بسته چنانکه تصور کرده بودند نیست افلاکی که مانند پوستهای پیاز روی یکدیگر فرض کرده بودند وجود ندارد و ستاره ها در فضا معلق میباشند زمین مرکز عالم نیست بلکه خورشید مرکز است آنهم نه مرکز کل جهان زیرا که معلوم نیست مرکزجهان کجاست وآیامرکز ومحیطی دارد یا ندارد خورشید مرکز عدۀ از کرات است که بگرد او میچرخندو از او کسب روشنائی‌وگرمی میکنند و زمین نیز یکی‌ازآن کرات است ومدار گردش آنها هم دایره نیست بلکه بیضی است وقواعد حرکت آنها نیز بدست آمد ومعلوم شد جهان آن اندازه که مامی‌بینیم و می‌فهمیم ازعدۀ بسیاری از کرات‌مانند خورشیدتشکیل شده که خورشیدیکی‌ازآنهاست وآن دیگرها نیزشاید مانند خورشید هریك ستارگان کوچکتر تابع خود داشته باشند که‌آن خورشید ها ستاره های ثابت نامیده شده وستاره های کوچکتر که تابع

نشود بفلسفهٔ امروزی بدرستی پی برده نخواهد شد . از این گذشته رأی داروین دردنیا غوغا کرده و آوازهٔ آن بگوش مردم ما نیز رسیده وموضوع بحث هم گردیده است ولی آن اندازه که ما آگاهیم تا کنون برای دانش پژوهان ما بیان وافی روشنی از آن نکرده اند ازاینرو کمال مناسبت بلکه لزوم دارد که ما باین کار بپردازیم.

☆ ☆ ☆

چارلز داروین(۱) درسال ۱۸۰۹ درانگلستان زاد ودرآغاز عمر علم پزشکی وسپس علم دین آموخت اما نه بعمل پزشکی شوق داشت نه بادای وظائف کشیشی راغب بود بلکه چون آگاه شد که یکی از کشتیها سفر دور دنیا درپیش دارد برای سیاحت جهان ازمسافران آن کشتی شد و چندین سال درباها وخشکیها پیمود ومطالعات علمی بعمل آورد ومخصوصاً درچگونگی خلقت واحوال گیاهها وجانوران کنجکاوی کرد و چون از سیاحت بکشورخویش باز گشت بیش ازبیست سال هم درمشهودات خود که یادداشت کرده بود تأمل وتفکر وتحقیق نمود و نظری که معروف برأی داروین است درضمن این مطالعات برای او پیش آمد ودر پنجاه سالگی کتابی منتشر ساخت بنام «منشأ انواع»(۲) که از تصنیفهای مشهور دنیا شده است وبنیاد رأی داروین درآن کتاب گذاشته شده وپس از آن تصنیفهای دیگر نیز کرده وتحقیقات خودرا تکمیل و تصحیح نموده و تاآخر عمرش که هفتاد و سه سال بوده بکار های علمی اشتغال ورزیده و درسال ۱۸۸۲ درگذشته است .

Origin of species (۲) Charles Darwin (۱)

فصل اول

سنگینی اجسام بسبب میل بعضی ببالا وبعضی بپائین نیست بلکه‌میل ببالا وپائین بواسطهٔ سبکی و سنگینی است و گرنه جسم چه خاکی چه آبی چه هوائی چه آتشی‌هرچه باشد میل بسوی مرکززمین‌دارد ووزن آنها بواسطهٔ فشاری‌است که ازاین میل بمرکزحادث میشودجزاینکه اجسام بواسطهٔ تخلخل وتکاثفشان درمیل بمرکز فشارشان کم وبیش‌است آنها که متکاثف ترند سنگین‌ترند وفشارشان شدیدتراست و ازاینرو بیشتر ازآنها که متخلخلند بمرکز نزدیك‌میشوند وبنابرین زیر واقع‌میشوند و آنها که سبکتر یعنی متخلخل ترند روی آنها قرار میگیرند وطبایع چهارگانه که قدما فرض کرده بودند معنی ندارد و این مطالب همه بتجربه ومشاهده ودلیل وبرهان ثابت ومسلم گردید.

پس ازآنکه این‌معلومات اساسی از هیئت عالم بدست آمد نیوتن بعرصه رسید و او گذشته از اکتشافات مهم و ترقیاتی که بریاضیات و طبیعیات داد معلوم کرد که گردش ماه بر گرد زمین منشائش‌همان‌امری است که اجسام روی زمین را بسوی مرکز زمین میل میدهد و از اینجا پی برده شد باینکه حرکات زمین و سیارات دیگر بر گرد خورشید منشائی دارد نظیر منشاء حرکت ماه و میل اجسام دیگر بمرکز زمین یعنی خورشید برای‌سیارات مانند زمین است برای‌ماه بعبارت دیگرزمین و سیارات دیگر همه مایل بمرکز خورشیدند و گردش آنها بر گرد خورشید ازاین سبب است واین حالت را نیوتن باین عبارت کلیت‌داد که گوئی اجسام همه جاذب ومجذوب یکدیگرند(۱) وقواعد این‌جاذب و

(۱) باید متوجه بود که نیوتن ودانشمندانیکه پیرواو میباشند نمیگویند اجسام‌جاذب ومجذوب یکدیگرند بلکه میگویند امورعالم چنان است که گوئی اجسام جاذب‌و مجذوب یکدیگرندحقیقت معلوم نیست و نمیدانیم چیست که سبب‌میشود که امور اینقسم جریان دارد فعلا تا وقتیکه حقیقت‌معلوم‌شود میگوئیم اجسام‌جاذب‌ومجذوب یکدیگرند

آنها می‌باشند و دور آنها می‌چرخند سیارات نام‌دارند و بعضی ازسیارات هم کراتی دارند کوچکتر ازخودشان که بر گرد آنها میچرخندچنانکه کرهٔماه‌بر گرد کرهٔزمین‌میچرخدو بنابراین مشابهت‌بسیارات کوچکتری که‌بر گرد سیارات‌بزرگتر میچرخند قمر نام نهاده‌ایم(۱) و اختلاف عالم علوی و عالم سفلی حقیقت ندارد و کون و فساد در سراسر جهان حکم فرماست .

و نیز بواسطهٔ مسافرتهای زمینی ودریائی بسیار که ازهرسودرروی زمین واقع شد دانستند که دریاها گودال هائی هستند درسطح کرهٔ زمین که از آب پر شده اند و کرهٔ آبی که بر کرهٔ خاك احاطه داشته باشد وجود ندارد و دریا ها واقیانوسها همه جزء کرهٔ زمین میباشند یعنی یك کرهٔ زمین است که بعضی ازنقاط سطح آن خاك است وبعضی آب و کم کم دانسته شد که هوای محیط بر کرهٔ زمین هم‌وزن و سنگینی دارد و بر سطح زمین وهرچه روی‌آن هست فشار میآورد وهمچنین‌اجزای زیرین هوا براجزای زبرین‌فشار دارند واندازهٔ وزن هوارا معلوم کردندومیزان فشارش را بدست آوردند و دانسته شد که بسیاری از امور که پیشینیان آنرا بامتناع خلاءِ توجیه کرده بودند منتسب بفشار هواست و هر فضای دربسته رامیتوان ازهواخالی کرد وامتناعی ازخلاءِ نیست و نیز فهمیده‌شد که کرهٔ آتش که وجودش را پیشینیان بربالای کرهٔ هواقائل شده‌بودند بی حقیقت است و آتش جز آنچه از احتراقات مواد روی زمین حادث می‌شود وجود ندارد واگر کرهٔآتشی بخواهیم بیابیم‌همان کرهٔ خورشید است و کرهٔ هوا پرده‌ایست ازجسم بخار مانندی که برسطح زمین احاطه دارد وجزءِ کرهٔ زمین است وبالابودنش بواسطهٔ سبکی است و سبکی و

(۱) سیارات خورشید رابفرانسه Planètes واقمار سیارات‌را Satellites میگویند

فصل اول

کرهٔ زمین از آغاز حالت کنونی را نداشته است وقتی بوده که گیاه و جانوری درآن ظهور یافتن وزیستن نمیتوانست کم کم اوضاع برای حیات مساعد شد ودرخت و گل و گیاه روئید و جانوران بعرصه آمدند وهمواره احوال درتغیر بود و انواع مختلف جانوران ظهور کرده و مدتی زیسته سپس نسل آنها منقرض شده وانواع دیگر ظهور نموده اند تاسرانجام نوع بشر پیدا شده است و این مطالب نیز همه ازروی شاهد و بینه بثبوت رسیده و مسلم گردیده است و ما بتفصیل و بسط آنها نمی پردازیم چه شرحش طولانی و از موضوع بحث این کتاب بیرون است و باید در کتابهای فنی جست .

ازهمه این مطالعات برای فیلسوف این عقیده و نظر پیش میاید که این عالم از روز نخست چنانکه امروز می‌بینیم خلق نشده درآغازامری ساده ومتشابه بوده ولی مایه واستعداد تنوع واختلاف داشته و کم کم از حال سادگی ویکسانی بیرون آمده واین طول وتفصیل را پیدا کرده است چنانکه بعدها بآن اشاره خواهیم کرد.

☆ ☆ ☆

پس ازیاد آوری این مطالب اینك موقع آن رسیده است که ازرأی داروین گفتگو کنیم که اهمیت تأثیرش درعلم وحکمت نسبت بعالم حیات مانند اهمیت تأثیر نظریات کپرنیك ونیوتن نسبت بکلیهٔ عالم خلقت بوده است وبرسبیل مقدمه گوئیم :

بحث در اینست که انواع و اصناف مختلف از موجودات جاندار نباتی وحیوانی که درآب وخاك وهوای کرهٔ زمین دیده میشود آیاازبدو خلقت چنانکه امروز می‌بینیم بوجود آمده‌اند یادرآغاز قسم دیگر بوده

مجذوبی‌را هم کشف کرد که اجمالاً اینست که اجسام هرچه متکاثف‌تر و جرمشان بیشتر است بیشتر یکدیگر را جذب میکنند و هرچه فاصلهٔ آنها از یکدیگر بیشتر باشد قوهٔ جاذبه اثرش کمتر میشود و مادراینجا از تفصیل این‌مطالب خودداری میکنیم تاسخن پردراز نشود.

تا اینجا نظر باین بود که اوضاع کنونی هیئت عالم شناخته شود سپس کم کم باین فکر افتادند که اوضاع پیشین چگونه ومبدأومنشاء اوضاع کنونی چه بوده است. دراین موضوع کانت فیلسوف آلمانی که درجلد دوم این کتاب شناختید و لاپلاس (۱) منجم وریاضی‌دان‌فرانسوی‌از روی‌قرائن واماراتی‌عقیدهٔ‌درتکوین‌عالم اظهار کردندوعلمای زمین‌شناسی دنبالهٔ‌آنرا راجع باحوال کرهٔ زمین آوردندوخلاصهٔ آن اینست که کرهٔ زمین دراصل پارهٔ بود که ازخورشید جدا شده وهنگام جداشدنش مانند سایرمواد خورشید مشتعل‌وجوشان بوده و کم کم گرمی اوتخفیف یافته وقشری درسطح‌آن تشکیل شده ودراثنای‌تشکیل‌یافتن‌این‌قشر گودالها درآن صورت گرفته وبخارهائیکه‌بواسطهٔ سردی‌آب‌میشدندآن گودالها را پر کرده و دریاها را ساخته‌اند و آن قشر چین ها خورده و از آنرو کوهها ودره‌ها حادث گردیده‌است وسیارات دیگر نیز همین منشاءدارند چنانکه عالم خورشیدی در آغاز یك تودهٔ واحد بوده و کم کم در ظرف ملیونها سال سیارات واقمار ازآن جداشده وبحالت کنونی درآمده‌اندو هستهٔ مرکزی که ازآن باقی مانده همین خورشید است و چون‌علمای زمین‌شناسی معرفتشان باحوال اوضاع سطح زمین ودرون آن بسط یافت ازاینکه احوال زمین را دائماً در تحول و تغیر دیدند پی بردند باینکه

(۱) Laplace

آن ناهنجاریها بروز میکند واین تصرفات وتحولات چرا وقوع می‌یابد؟ و نیز برخوردند باینکه اعضاواندام موجوادت جاندار در هر محیطی متناسب با آن محیط است و چون محیط عوض میشود اعضای جاندار بمقتضای محیط تازه تحول می یابد مثلاً جانوری که درهوای خشك و گرم زیست میکند چون اورا باقلیمی که سرد و تر باشد ببرند پس ازمدتی احوالش متغیر میگردد تابامحیط تازه متناسب شود و نکتهٔ مهم دیگر اینکه چون معرفت دانشمندان برانواع مختلف جانوران افزون شد و آنهارا بیکدیگر سنجیدند بر خوردند باینکه مجموع انواع جانوران را چون در نظر بگیریم و مورد تأمل قرار دهیم می بینیم مانند زنجیری است که حلقه های مجاورش بیکدیگر شبیه اند و اختلافشان جزئی است امّا چون حلقه هائی را که ازهم دورهستند مینگریم می‌بینیم تفاوتشان بسیاراست وشباهتی بهم ندارند پس این فکر پیش آمد که شاید هر حلقه‌از حلقهٔ مجاور پیشین بتحول بر آمده باشد و مجموع انواع جانوران یك رشتهٔ پیوستهٔ مسلسل باشند که هر نوعی‌از نوع دیگری که باومشابهت تام‌دارد برآمده باشد و بنابرین میتوان فرض کرد که روز نخست موجود جاندار یك نوع بیشتر نبوده و ازآن یك نوع کم کم بتحول انواع دیگر برآمده که درهر تحول تفاوت جزئی‌بوده ولیکن چون تحولها بسیارشد اختلافات که هر نوبت جزئی‌بود سرانجام کلی‌شده است چنانکه برحسب ظاهر مشابهت از بین رفته است.

☆ ☆ ☆

برای اینکه مطلب روشن باشد در بیانش ازرعایت ترتیب تاریخی تجاوز کرده اند کی پیش‌افتادیم اینك گوئیم آنچه درسدهٔ هیجدهم نسبت

بتدریج تحول یافته و بصورتهای کنونی منتهی شده‌است.

تا نزدیك بدویست سال پیش یعنی تاحدود نیمه سدهٔ هیجدهم کسی چنین مسئلهٔ طرح نکرده بود انواع و اصناف موجودات رامیدیدند وچنین میدانستند که خداوند در آغاز خلقت قالبهائی برای انواع مخلوقات ریخته و آنها راهمین قسم خلق کرده و از آن پس تغیری در احوال آنها دست نداده است انواع مختلف گیاه و جانور بنوع خود محفوظ و باقی هستند وفقط افراد و اشخاص بمقتضای قانونی که مشیت الهی مقرر داشته‌است میزایند ومیمیرند جز اینکه گاهی هم ازمسخ بعضی از حیوانات یا افراد بشر یا انقراض بعضی از انواع یا اصناف سخن میرفت ولیکن درستی و نادرستی آن سخنان معلوم نبود و در هر حال این گفتگوها ربطی بمباحث علمی نداشت .

ازبعد از نیمهٔ سدهٔ هیجدهم کم کم برای بعضی ازدانشمندان این نظر پیش آمد که شاید درانواع واصناف تغیر دست میدهد واز نوعی بنوعی متحول میشوند واین نظر ازآنرو پیش آمد که ارباب علوم طبیعی باحوال موجودات جاندار و انواع و اصناف و چگونگی آنها احاطه یافتند و به نکاتی پی بردند که منشاء این فکر شد ازجمله اینکه دیدنددر ساختمان بدن جانداران غالباً ناهنجاریهائی دیده میشود یعنی ازهیئت مقرری که بطور کلی بر آن هیئت باید باشند تخلف میکنند و از قاعده خارج میشوند و اصلاً بسیار دیده میشود که ساختمان وجود گیاه یا جانور تغیر می یابد چنانکه پرورندگان گل و گیاه و مرغ و خروس و جانوران دیگر این نکته را دانسته و ازآن استفاده میکنند واصنافی ازجانور و گل و گیاه مطابق میل خود میپرورند پس اگر هرنوعی قالبی دارد چه میشود که

فصل اول

پس ازوفات لامارك فرانسوی چارلز داروین انگلیسی کتاب خود را در منشأ انواع منتشرساخت وقضیه را درست موجه وبا حسن بیانی که بکار برد خاطر بیغرضان را قانع نمود اینست که حکم بتبدل انواع (۱) بنام داروین مشهور شده است .

چنانکه پیش ازاین اشاره کردیم چون بصیرت ارباب علوم طبیعی دراصناف وانواع واحوال موجودات جاندار بسط یافت برای بسیاری از ایشان بموجباتی که اجمالاً ذکر کردیم این فکرپیش آمده بود که چنین مینماید که انواع تبدل می یابند وازیکدیگر برمیایند مشکل‌در اینجا بود که این امر ازچه رووازچه سبب واقع می‌شود . لامارك تأثیر محیط (۲) راسبب دانست داروین این تحقیق را تکمیل کرد باینکه موجودات‌جاندار برای‌زندگی‌وبقای شخص‌ونوع‌خود کوشش‌میکنند(۳) ودراین کوشش آنهاکه مستعدتر ومجهزترند کامیاب‌میشوندومیمانند(٤) وازاینرو مانندآنست که‌طبیعت‌آنها را که شایسته ترند برای بقاانتخاب میکند و باینطریق موجودات روبکمال میروند والبته در این کامیابی و انتخاب طبیعی(٥)تأثیر محیط نیزمدخلیت دارد زیرا که هیچ موجودی بامخالفت بامقتضیات طبیعی نمیتواند باقی بماند پس آن موجودات باقی میمانند که ساختمانشان با مقتضیات زمانی و مکانی و کیفیات دیگر متناسب است چون برای‌بقاشایسته ترند وآنها که‌نیستند از میان‌میروند.

پس‌چون‌باین اصول پی‌بردیم‌وپذیرفتیم‌صورت واقعه چنین‌میشود

---

(۱) Transformisme (۲) Influence du milieu

(۳) Lutte pour la vie (٤) Survivance du plus apte

(٥) Selection naturelle

باین نظر برای دانشمندان پیش آمده بود بسیار اجمالی ومبهم وغیرموجه بوده ومورد اعتنا واقع نشده بود بر رأی بتحول انواع کسی بطور جزم و بصراحت حکم نکرده و اسباب وعلل آنرا نیز بیان ننموده بود. نخستین کسیکه مسئله را بجد با بیان علمی عنوان کرده در آغاز سدهٔ نوزدهم لامارك(۱) فرانسوی است که اظهار عقیده کرد براینکه موجود جاندار درآغاز بسیار ساده ودرمرتبهٔ پست بوده سپس کم کم متحول شده و تنوع وطول وتفصیل یافته است واوعلت واسباب اصلی این تحول راتأثیرمحیطی دانست که گیاه یا جانوردرآن زیست مینماید کیفیات محیط از گرما و سرما وخشکی وتری وخاك و آب ومانندآن دراعضا وجوارح وساختمان بدن تأثیر کرده و اختلافاتی که در این کیفیات روی داده اقتضا های تازه پیش آورده و احتیاجهای نو برای موجود جاندار ایجاد نموده و ساختمان بدن برای رفع آن احتیاجها و متابعت اقتضا ها تغیر یافته و هیئت تازه اختیار کرده و این احوال تازه در وجود آن جانور کم کم عادت و طبیعت ثانوی شده و در توالد و تناسل بارث منتقل گردیده و باین طریق از یك نوع بنوعی دیگر تحول دست داده و تنوع پیدا شده است.

توجیه وبیان لامارك درتحول موجودات وتنوع انواع ناقص ولیکن شایان توجه بود جز اینکه افکاراهل علم برای قبول این رأی هنوز پخته ومستعد نشده وبنابرین گرفتار معارضهٔ مخالفان گردید وهر چند جسته جسته بعضی ازصاحبنظران درآلمان وانگلیس وفرانسه در تحول انواع اظهار عقیده میکردند مسئله بطورجدّی طرح نشد تا اینکه سی سال

(۱) Lamarck

آن امروز دردست است آنگاه برحسب قواعدی که مجملاً بیان کردیم درظرف چندین کرورسال‌تنوع دست داده وانواع بمقتضای همان قواعد همواره روبکمال رفته‌ودراین تکامل دورشته شده یك‌رشته گیاه ودرخت ویك رشته جانور گردیده وجانور ازمرتبهٔ پست نخستین مراحل چند از قبیل صدف و اسفنج و مرجان که بگیاه بیشتر شباهت دارند پیموده از مراتب هوام وحشرات گذشته واستخواندار شده وبصورت امثال ماهی و ماروسوسمار وپرندگان درآمده وسرانجام پستاندار شده وانواع چهار پایان ظهور کرده‌وبمرتبهٔ سگ وفیل‌وخرس‌وبوزینه‌رسیده وحیوان‌دوپا که حکما حیوان ناطق خوانده وخود را اشرف مخلوقات میدانند درسر همه قرار گرفته وعرصهٔ جهانرا برهمه موجودات تنگ کرده است.

قرائن وشواهد ودلائل علمی بردرستی فرض تبدل انواع فراوان است‌ولی ما نمیتوانیم بشرح‌آنها بپردازیم چه این‌مختصر گنجایش‌ندارد ازغرض ماهم بیرون است چون مراد ما تنها این بود که خوانندگان اجمالا بدانند رای داروین وفرض‌تبدل انواع‌چیست . کسانیکه بخواهند کاملاً بحقیقت آن پی ببرندباید بقدر لزوم ازعلوم طبیعی وچگونگی طبقات وانواع واصناف گیاه جانوردر اقالیم مختلف کرهٔ زمین و تشریح بدن آنها وچگونگی تکوین ونمو نطفه و جنین هریك از حیوانات و انسان وبسیار چیزهای دیگر آگاه شوند وتا این معلومات بدست نیامده اظهار عقیده مثبت ومنفی دراین باب روانیست همینقدر گوشزد میکنیم که با معلومات امروزی از راه علم نمیتوان این فرض را باطل کرد و علمای فن همه تصدیق کرده‌اند ومنکران‌فقط آنها هستند که این‌فرض را باعقیدهٔ دینی خود منافی‌میدانند یعنی کسانیکه بظاهر عبارات‌تورات

که موجودات نوع واحد بسبب اختلاف احوال درونی و بیرونی که در اثنای تناسل برای متابعت بامقتضای حال پیش میآید دروقت زادن همه یکسان نیستند وبایکدیگر تفاوتهای جزئی دارند پس همه آنها برای بقا میکوشندوهر کدام که مستعدترومجهزترند کامیاب میشوند وآنچه درو جود آنهااز اسباب ووسایل پیشرفت وکامیابی بوده بارث بیازماندگانشان منتقل میشود وبااین طریق درآن نوع[1] واحد اصناف[2] مختلف ظهور میکند وبمرور زمان درضمن این عمل تفاوتهای جزئی که میان اصناف بوده شدت می یابد وسرانجام اختلافات چنان کلی میشود که بدرجه فصل منوع میرسد وازنوع واحد نخستین انواع تازه منشعب میگردد وازآنها هر کدام که شایسته ترند باقی میمانند وآنها که کمتر شایسته اند یا منقرض میشوند یا در حالت پستی ووقوف میابستند.

تبدل انواع راا گرتنها بر تحقیق لامارك مبتنی کنیم امری امکانی واحتمالی میشود چون ازتأثیر محیط است پس اگرمحیط مختلف شود و اختلافش شدید باشد تبدل واقع میشودو گرنه نمیشود امّاچون تحقیقات داروین را بنیاد قراردهیم تبدل انواع امری ضروری وحتمی خواهد بود زیرا که کوشش موجودات برای بقا قابل انکار نیست و در اینکه آن وجود دراین کوشش کامیاب میشود که صالحتروشایسته ترباشد نیز خدشه نمیتوان کرد.

پس بنابررأی داروین یعنی قانون تبدل انواع باید فرض کرد که موجودات همه در آغاز خلقت چنانکه امروزه هستند خلق نشده اند نخستین جاندار نوع واحد بوده ودرمرتبهٔ بسیار پست وساده چنانکه نمونه

(۱) Espèse (۲) Variété

قرار میدهند وحال آنکه رأی داروین یکی از نظریاتی است که مسجل میکند که جریان امورعالم برضابطه و نظام مقرر محفوظ است واین امر بهترین دلیل‌است براینکه عالم حقیقتی دارد وهرج ومرج نیست و بقول معروف دنیا صاحب دارد وهمچنانکه هیئت جدید از تحقیقات کپرنیك و کپلر و نیوتن گرفته تافرض‌لاپلاس کلیهٔ عالم جسم بیجان رادرتحت‌نظام وقاعدهٔ واحد درآورد رأی داروین‌نیزدرکلیهٔ عالم‌حیات همین کاررا کرد واین هردورأی بخوبی مینماید که چگونه وحدت است که از او کثرت برمیآید وازاینروراه وصول بتوحید را برای ما نزدیك میکند وحقیقت اینست که ایمان امری است باطنی ووجدانی هر کس متمایل بایمانست رأی‌داروین‌را نیزازدلایل‌توحیدمیشمارد وآنکه‌طبعش‌مایل به‌بی‌اعتقادی است بدون رأی داروین هم منکراست.

بعضی هم نمیخواهند زیربار فرض تبدل انواع بروند از آنرو که بنا براین فرض نسبت‌انسان‌بحیوان میرسدوبوزینه نژاد میشویم‌وبانسناس خویشی پیدا میکنیم. حاجت بتوضیح نیست که این فکر کودکانه‌است ودراینکه انسان حیوان است شکی نیست‌وهمچنانکه هر کس شرافتش بخصایل وشایستگی‌اوست وباصل ونسب نیست شرافت انسان هم بآدمیت ومزایائی است که برحیوان‌داشته‌باشد اگردارد حیوان نژاد بودنش‌ننك نیست واگرندارد فرشته نژادهم که باشد بی شرافت است ضمناً بد نیست گوشزد کنیم که‌ازتحقیقات امروزی چنین برمیآید که حیوانی که‌انسان فرزند اوست هیچیك ازانواع بوزینه‌هائیکه‌امروز دردنیاموجودمیباشند نیست ولی بیان این مطلب ازوظیفه مابیرون است.

ایراد بزرگ دیگری که بر رأی داروین میتوان گرفت اینست

متعبدند و مقیدند که چگونگی خلقت موجودات را آنسان که در سفر تکوین تورات مشروح است معتقد باشند و نیزچون دیده اند که بعضی ازمعتقدان فرض تبدل انواع مسلك‌طبیعی ودهری دارد نتیجهٔ این فرض را فساد عقیده وتباهی دین پنداشته اند.

البته کسانیکه بظاهر عبارات تورات ایمان دارند وبخدای شخصی معتقدند یا تصورشان ازذات باری‌چنانست که باید اورا نظیر مجسمه ساز و کوزه گر ونجار بدانند ومقامش را نظیرپادشاه وامیر بپندارند و مبانی عقیدهٔ دینی ایشان چنین باشد مورد ملامت نیستند که درانکارفرض‌تبدل انواع اصراربورزند وفقط بحثی که برآنها هست اینست که چرا دین را مبتنی‌براین عقاید وتخیلات کرده‌اند. عجب‌از کسانی‌است که‌نه‌بتورات معتقدند نه خدا را شخص می‌پندارند و نه مجبورند ذات باری را نظیر آهنگر ونجار تصور کنند و تصدیق دارند که رابطهٔ علت و معلول قابل انکار نیست وخداوند تعالی هم کار را باسباب میکند باوجود این‌اصرار درانکاررأی داروین دارند بعقیدهٔ ما کسیکه فرض تبدل انواع را مؤدی بانکار صانع میداند مانندآنست که اگربگویند فلانکس بواسطهٔ‌سرما خوردگی بیمارشد یابفلان مرض مرد یابواسطهٔ مزاوجت بازوجهٔ خویش فرزند آورد یابسبب پیری و غصه ریشش سفید شد یا بگویند درخت از تخم روئید وبواسطهٔ آب وهوا پرورش یافت یابگویند ازتابش آفتاب از دریا ابربرخاست وبرزمین بارید یا بگویند این پهلوان از آن پهلوان زمین خورد بسبب اینکه مانند او قوّه بدنی و علم کشتی گیری نداشت جواب بدهد انکار صانع میکنید زیرا اینها همه کار خداست و شگفتی این کمتراز حال کسانی نیست که رأی داروین را مستند انکار صانع

هز کدام شایسته ترند باقی میمانند و آنها که شایستگی ندارند از میان میروند امّا اینکار بطبیعت و بتدریج واقع میشود وجنگ و جدال وسبعیت لازم ندارد.

درپایان سخن باید بگوئیم که داروین فرض تبدل انواع راسرسری پیش نکشیده است سالهای دراز درآن مطالعه کرده هراشکال واعتراض که ممکن بود براین فرض وارد بیاید و بنظرش رسیده یا دیگران کرده اند مورد تأمل ومداقه قرار داده وراه دفع آنرا یافته وفقط اشکالی که باقی مانده تعبد اشخاص است بظاهر عبارات تورات که جواب آن اینست که اعتقاد بتورات چه ضرور وفرضا که این تورات کلام خدا باشد تعبد بظاهر عبارت که در هرقدم برای شخص نکته سنج خنده آوراست چه لزوم و مخصوصاً باین نکته باید توجه کرد که رأی داروین چگونگی تبدل وتحول موجودات جاندار را بخوبی مینماید اما معلوم نمیکند که جسم بیجان چرا جاندار شده است پس علاوه بر اینکه ابداع خود جسم بیجان که دائماً درحال تغیراست درنظر محقق محتاج بموجد است ظهور جان وقوهٔ حیات هم درجسم بیجان مبدأ لازم دارد و آن مبدأ هنوز برعلم مکشوف نشده است.

وامّا راجع بملاحظات اخلاقی داروین خود میگوید بزرگترین کمالی که موجودات جاندار در سیر تحولی و تکاملی بآن رسیده اند پیدایش عواطف قلبی است که درانسان بوجود آمده است و اگر انسان میخواهد حیوان نباشد باید این عواطف را که عبارت از رحم ومروت و کرم وشجاعت و نوع پرستی وغیرخواهی است بپرورد و در عین اینحال کوشش در راه حیات وبقاهم با رعایت مقتضیات انسانیت بالطبیعه جریان

که بنا براین رأی جنگ وجدال اقوام وملل بلکه اشخاص با یکدیگر امری طبیعی است وحق با کسی است که نیرومند است وغالب میشود و ناتوان مغلوب مظلوم نیست و اگر این سخن مقبول باشد صلح طلبی و سلامت خواهی ورأفت ورحمت خلاف طبیعت خواهد بود و باید گذاشت مردم یکدیگررا بدرند وهر نوع سبعیت مرتکب شوندو کسانی هم هستند که این ادعا را دارند.

این اشکال نظر به نتایج اخلاقی که دارد البته بسیار قابل توجه است ودفع آن آسان نیست وهرچند میتوان گفت احساسات قلبی ما در جریان امور طبیعت تأثیری ندارد واو کارخود را میکند وبناله وفریادما دست ازروش خود بر نمیدارد چنانکه طوفان، وزلزله وانواع آفات وبلیات هر روز نازل میشود و مصائب تاب نیاوردنی ببندگان خدا میرساند امّا بنظرما جواب حسابی آن اشکال اینست که قانون کوشش حیات و بقا مستلزم آن نیست که افراد یاجماعات نوع بشر بایکدیگر جنگ وجدال داشته باشند کشمکش نوع بشر باعناصر وعوامل طبیعت وجانوران موذی خرد ودرشت باید باشد. عقلی که خداوند بانسان داده برای اینست که مقتضیات قوانین طبیعت را دریابد تا بمناسبت آنها نوع انسان برای حیات وبقا صالح تروشایسته ترشود و در این کوشش و کشمکش افراد بشر و اقوام وملل هرچه بایکدیگر مساعدت وتعاون کنند راه آسانتر و کامیابی نزدیکتر میشود وتنازعی که میان ایشان است ازمقصد دورشان میسازد. حاصل اینکه کوشش انسان ازراه علم وعقل وتعاون وتدبیر است نه بنفاق واختلاف وباچنگال ودندان مانند ببر وپلنگ و شیر یاآلات و ادواتیکه جای گیر آنهاست. البته در میان افراد یا جماعات بشرهم سر انجام

فصل اول

علوم طبیعی نظر تحول وتکامل برایش پیش آمد و بر آن شد که یك رشته تصنیفها بعنوان فلسفهٔ ترکیبی (۱) مبتنی برهمان نظر تصنیف و نشر کند ودراین وقت چهل سال داشت و نزدیك بچهل سال برای این مقصود رنج کشید ومزاج علیل و ضعف پیری را مانع قرار نداد. زمانی که باین کار همت گماشت کتاب داروین در نیامده بود چون آن کتاب منتشر شد اسپنسر درفلسفهٔ خود راسخ‌تر گردید واز تحقیقات داروین نیز استفاده کرد پیش از آنهم ازلامارك بهره برده بود.

هربرت اسپنسر طبعش همه منطقی و تحقیقی وازخیالات شاعرانه بکلی دور بود اهل ذوق نبود شور عشق نداشت چنانکه تأهل هم اختیار نکرد درنویسندگی شیوه‌اش بسیارساده و بی‌آرایش ولیکن نگارشهایش چنان روشن و مفهوم بود که مانند کتب ادب دلپذیر میشد بمفاخر و امتیازات وجاه ومال‌اعتنا نداشت ودارای بضاعتی نشد چنانکه تصنیفهایش بوسیلهٔ پیش‌فروشی واعانه بچاپ رسید.

اسپنسر عواطف واحساسات قلبی نشان نمیداد. امّافطرتی‌سلیم‌داشت آمالش همه شرکت در پرورش آدمیت بود هر چند میدانست که این مقصد بسی‌دورو راهش درازاست ومشکلات بسیار درپیش دارد ولی‌متوجه بود که نباید زمان حال راهمیشه پیشنهاد خود داشت و بآینده نیز باید نگران بود واز کلمات اوست که بلندترین آرمان اخیار اینست که‌درآدم سازی شرکت کنند اگرچه اهتمامشان‌غیرمحسوس باشد ومجهول بماند.

از زمان جوانی تادم پایان عمر بنگارش مقالات و رسالات اشتغال داشت ولیکن تصانیف معتبرش‌همان کتبی است که‌بعنوان فلسفهٔ‌ترکیبی

(۱) Synthetic philosophy معنی این کلمه را بعد معلوم خواهیم کرد.

خواهدداشت بلکه مجاهدهٔ اخلاقی خود در مرحلهٔ انسانیت همان کوشش برای حیات است بعبارت دیگر کوشش برای بقا وحیات درانسان بصورت مجاهدهٔ اخلاقی باید باشد وخواهد بود.

مبحث رأی داروین وبیان فرض تبدل انواع درواقع جمله معترضه وبرای این بود که اذهان خوانندگان برای فهم فلسفه معاصر مستعدشود بنابرین باین اندازه اکتفا میکنیم وبازرشته سخن را دنبال مینمائیم. و نیز تصریح میکنیم که تصدیق مابررأی داروین فقط بر بنیاد تبدل انواع وتحول و ارتقاء موجودات است و معتقد نیستیم که آنچه داروین گفته صحیح است وبعداز این بازشاید دراین باب اشاراتی بکنیم.

بخش سوم

هر برت اسپنسر

۱ - شرح حال او

هربرت اسپنسر (۱) که در سدهٔ نوزدهم بـزرگترین فیلسوف انگلیسی شمرده شده در سال ۱۸۲۰ تولد یافته است. پدر وجدش معلم مکتب بودند خود اوهنگام تحصیل بریاضیات وعلوم فنی مایل بود ومهندس شد امّا تحصیلش چندان مرتب نبود بکتاب خواندن هم اشتیاقی نداشت و معلومات فراوانش رابیشتر بمشاهدات وتحقیقات شخصی کسب کرده بود. ازآغازعمر بمباحثات سیاسی ودینی وفلسفی رغبت داشت از مطالعات در

(۱) Herbert Spencer

فصل اول

چون بکودك میگوید دنیارا خدا خلق کرده است کودك میپرسد خدارا که خلق کرده است واینهمه مناقشات واختلافات ارباب مذاهب درامر سازگار کردن قدرت کامله با عدالت تفضل ووجود خیر و شر وجبر و تفویض وماننداینها ازاینجا برخاسته است ادعای اهل علم هم دراین مبحث ومباحث نظیر آن از قبیل حقیقت زمان و مکان و حرکت و نیرو و قوهٔ مدرکه ومانندآن بیجاست زیرا که علم جز تحدید امور چیزی نیست و حال آنکه ذات مطلق نامحدود است و نیز علم قیاس کردن و نسبت دادن چیزی است بچیز دیگر درصورتیکه بیرون ازذات مطلق چیزی نیست که باو قیاس و نسبت کرده شود وآنچه علم میتواند براو تعلق بگیرد عوارض وامور نسبی است.

پس ارباب ادیان از این ادعا دست باید بردارند که از بی نشان نشان بدهند و خدا را مانند یکی ازافراد بشر معرفی کنند که توانائی بسیار وهوا وهوس فراوان دارد مهر میورزد و کینه میجوید و همواره بانتظار نشسته است که هدیه وتعارف باو بدهند ومدحش کنند و تملقش بگویند ونیز باید ازاموری که حس وعقل وادراك انسان براو تعلق میگیرد صرف نظر کنندو باهل علم بگذارند تاازراههای علمی بآن برسند. ازآنطرف اهل علم هم باید بدانند که جز برامور نسبی وعوارض دسترسی ندارند و ازآنچه قابل ادراك نیست دست بدارند ومنکر هم نباید بشوند.

باینطریق معارضه دین وعلم ازمیان میرود اولیای دین ازاتهام بری میشوند که دعا های ایشان منافی عقل است اهل علم هم از حملات متدینان آسوده میشوند وتعلیماتشان منافی دین ومایهٔ فسادعقیده خوانده نخواهد شد.

تدوین کرده و عبارتست از کتاب مبادی نخستین[۱] و اصول جان‌شناسی[۲] و اصول روانشناسی[۳] و اصول علم مدنیت[۴] و اصول اخلاق[۵]

عمرش از هشتاد و سه‌سال بیش‌شد و در ۱۹۰۳ در گذشت.

۲ - فلسفهٔ او

فلسفهٔ ترکیبی که اسپنسر تأسیس و تدوین کرده است مبتنی‌بر علم است یعنی تنها بتفکر و تخیل ساخته نشده و بنیادش برمعلوماتی است که از راه علمی یعنی مشاهده و تجربه و استقراء و استنتاج فراهم آمده است و فلسفهٔ ترکیبی از آنرو خوانده شده که نتایج علوم مختلف را که متفرق و پراکنده است جمع‌آوری و ترکیب کرده و از آنجا درمباحث فلسفی نظریات کلی اتخاذ نموده‌است.

کتاب اول از مجموعهٔ فلسفهٔ ترکیبی چنانکه یاد کردیم« مبادی نخستین» نام دارد در این کتاب در آغاز چنین عنوان میکند که درروزگار ما دین باعلم و حکمت معارضه دارد از آنجهت که ارباب ادیان و اهل علم درقلمرو یکدیگر مداخلهٔ ناروا میکنند و نیز هر دو گروه ادعای بیجا دارند. ادعای بیجا اینست که ازامری که برتر ازادراك انسان است یعنی ازذات مطلق سخن میرانند هرچند ادیان هرچه‌بالاتر میروند بیشتر بعجز ازادراك ومعرفت آن‌ذات معترف میشوند ومشکل اینجاست که عقل‌بشر ازیکطرف برای هر امری علت میجوید وازطرف دیگر ازدور و تسلسل امتناع دارد علت بی‌علت راهم نه می‌یابد و نه فهم میکند چنانکه کشیش

---

(۱) First Principles (۲) Principle of Biology

(۳) Principles of psychology (٤) Principles of sociology

(۵) Principles of Ethics

است همچون گیاه شناسی وجانورشناسی وزمین شناسی وستاره شناسی و مانندآنها درجهٔ سوم که درجهٔ اعلی‌است معرفتی است که کاملاً توحید یافته است وآن فلسفه است.

توضیح آنکه معلومات عامه همه جزئیات است یااگر کلیت دارد بسیاراجمالی‌است‌مانندا ینکه‌قندشیرین‌است‌و نمك‌شوراست‌وعلف‌سبزاست وآسمان کبود است. چون‌معلومات کلیت یافت ودر تحت قواعد درآمدعلم میشودمانندآنکه درعلوم وفنون‌مختلف ازقبیل‌آنچه یاد کردیم‌ملاحظه کرده‌اید. فلسفه آنست که اصول کلی بدست آوریم که قوانین علمی در تحت‌آن اصول واقع گردند و از آن استخراج شوند و آن اصول کلی فرضیاتی‌هستند که در آغاز آنها را برسم علی‌الحساب می پذیریم سپس اگر دیدیم که با مشهودات و تجربیات موافق درآمدند و تخلف نکردند مسلم میداریم چنانکه خواهید دید و هرچه این اصول کلی ترباشد یعنی انواع زباد تر از امور در تحت آنها واقع شود فلسفهٔ که از آنها ساخته شده کاملتر و پسندیده تر است چنانکه وقتی میتوانیم فلسفه را کامل بدانیم که همه امور جهانرا بتوانیم ازیك اصل کلی بیرون‌آوریم.

مثلاً ازمعلوماتیکه درعلم‌فیزیك وشیمی‌بدست‌آورده‌ایم‌باین قاعدهٔ کلی رسیده‌ایم که جسم فانی نمیشود و نیرو هم باقی است واگر بیك‌شکل کاسته‌شود کاستش بشکل‌نیروی دیگر درمیآید یعنی نیروها بیکدیگر متبدل میشوند چنانکه گرمی بقوهٔ برق و برق بگرمی متبدل میشود و این هردو نور میدهند پس شاید که همه نیروها در واقع احوال مختلف از نیروی واحد باشند و میدانیم که حرکت هم وجهی ازنیروست بلکه آثار وقراین چنین مینماید که جسم‌نیز شکلی‌از نیرو باشد و به‌نیرومتبدل

البته این سازش علم و دین مشکلات در پیش دارد و علت عمدهٔ آن کوتاهی فهم عامه است که معبودی که از جنس خودشان نباشد نمیتوانند فهم کنند و قابل پرستش نمیدانند اما باید متوجه بود که این عیب بزودی و آسانی رفع نمیشود و تا عامه عقلشان رشد نکرده است بزور و بشتاب عقیدهٔ سخیف را از ایشان نمیتوان گرفت که اگر بیك صورت برود بصورت دیگر میآید ولی هیچ عقیدهٔ سخیفی هم نیست که حقیقتی در بر نداشته باشد و اگر صاحب عقیده صمیمیت و نیت خیر دارد باید اغماض کرد ومحترم داشت .

پس باید معلوم باشد که امری هست که دانستنی نیست و اهل علم هرچه معرفتشان بر امور دانستنی بیش میشود بیشتر بآن امر ندانستنی بر میخورند زیرا که امور دانستنی عوارضی ازامر ندانستنی میباشند و چون این فقره مسلم شد میپردازیم بآنچه دانستنی است.

☆ ☆ ☆

پیش ازین گفته ایم که طبیعیات یعنی حکمت سفلی و ریاضیات یعنی حکمت وسطی امروز از قلمرو فلسفه بیرون رفته و متعلق بفنون شده است. اکنون اسپنسر میگوید حکمت علیا یعنی الهیات را باید کنار گذاشت زیرا که آن بحث در امر ندانستنی است وبحسن وادراك انسان درنمیآید (همین عقیده ایست که کانت هم به‌بیان دیگر اظهار کرده‌بود) پس برای فلسفه چه باقی میماند ومعنی آن چه خواهد بود؟

بنابر بیان اسپنسر معرفت سه‌درجه دارد درجهٔ نخستین معرفتی است که توحید نیافته یعنی معلوماتی پراکنده و جزئی است چنانکه عوام دارند درجه‌دوم معرفتی است که نیمه‌توحید یافته‌است و آن علوم وفنون

همه امور جهان تابع آن میباشند اسپنسر معتقد است که این قاعده را بدست آورده است و آن قانون تحول و تکامل است[۱] که تا اندازهٔ که ما یافته‌ایم جریان احوال جهان و جهانیان مظهر این قاعده است. باین معنی که چون در علوم و فنونی که دانشمندان ترتیب داده اند بدرستی مینگریم می بینیم همه درواقع تاریخ تحولات عوارض و حوادثی میباشند که موضوع آن علوم و فنونند و چون در آن حوادث بدرستی نظر میکنیم درمی‌یابیم که نخستین امری که واقع میشود اینست که اجزا و عواملی پراکنده یکجا فراهم میآیند و باهم ترکیب و درهم فشرده می‌شوند و تراکم می یابند[۲] مانند اینکه حدوث ابر چنانست که ذرات وقطرات آب و بخار که درهوا پراکنده‌اند بهم نزدیك و مجتمع میگردند و همه حوادث و عوارض اینحال رادارند تاآنجا که هیئت جهان خورشیدی بهمین قسم ساخته شده است یعنی درآغاز اجزا وذراتی درفضا پراکنده بود کم کم بصورت ابر رقیقی گرد آمده[۳] ودرظرف زمانی درازمتراکم گردیده وخورشیدی صورت گرفته است بسی بزرگتر ورقیق‌تر از آنکه امروز می‌بینیم ودراثنای متراکم شدنش پاره‌ها ازجسمش جدا شده و سیارات را تشکیل داده است آن سان که کانت ولاپلاس بیان کرده اند[٤] و نیز بوجود آمدن موجودات جاندار از گیاه وجانور وانسان براین روش است که اجزا و عناصر پراکنده از اطراف فراهم میآیند واندام آن موجودات را تشکیل میدهند حتی اینکه

(۱) Evolution (۲) Concentration (۳) و بهمین جهت اروپائیان این حالت و این مرحله از جهان را nébuleuse یعنی حالت ابری میخوانند و در آسمان جهانهائیکه باینحالت باشند بسیارند که بادوربین و بعضی هم باچشم دیده میشوند و آنها را بهمان اسم میخوانند ودانشمندان ماستاره سحابی میگفتند.

(٤) ومادرصفحه ١٦٤ بآن اشاره کرده ایم.

تواند شد قوای بدنی وحیاتی را هم که یافته‌ایم که شکلهائی از نیرو میباشند وبنابرین از هر طرف میچرخیم مشهودات و تجارب ما دلالت میکند براینکه هرچه هست نیروست و نیرو اگر اشکالش مختلف و متبدل است و آنها امور نسبی هستند اساسش کم و بیش نمیشود و این اصل یعنی محفوظ بودن نیرو از آن اصول کلی است که ما را بمقصد نزدیك میکند (۱) ازاین گذشته شکلها وظهورات نیرو بیکدیگر نسبت دارند یعنی ازامور نسبی هستند امّا حقیقت نیرو چنین مینماید که ربطی بامر مطلق (۲) دارد و ازانجا باز رسیدیم بآن امر ندانستنی (۳) که ارباب ادیان بنام آن سخن میگویند واز او نشان میدهند واهل علم آنرا میجویند و گاهی هم منکرش میشوند

اصل محفوظ بودن نیرو چنانکه گفتیم البته ما را بفلسفه نزدیك میکند اما هنوز کافی نیست وباید یك قاعدهٔ کلی بدست آوریم که بدانیم

---

(۱) خوانندگان اگر بخواهند معنی این جمله را بدرستی دریابند باید ازاصول علم فیزیك وشیمی وعلم حرکات وقوی آگاه شوند ومخصوصاً معلوم کنند که برحسب تحقیقات صد سال اخیر مسلم شده است که جسم مرکب است از ذرات واز اجزای تقسیم ناپذیر که ابعاد دارند و بوهم قابل تقسیمند اما بالفعل منقسم نیستند (درزمان اسپنسر هنوز معلوم نشده بود که آن اجزای لایتجزی هم ازاجزاء خردتر مرکبند که درواقع الکتریسیته مجسم میباشد) و نیز باید ازحقیقت نور وحرارت والکتریسیته ومغناطیس چنانکه دراواخر سدهٔ نوزدهم تحقیق شده بود آگاه شوند ومعلوم کنند که این کیفیات همه نیرو میباشند وهمه بیکدیگر متبدل میشوند واحداث حرکت هم میکنند بلکه حرارت خود جز حرکت سریع ذرات جسم چیزی نیست و امروز اهل علم در کمال دقت معین ومشخص میکنند که ازهر مقدار حرارت چه اندازه حرکت یا نور یا الکتریسیته احداث میشود واین نیروها بشکلهای مختلف درمیآیند اما مقدار جمعی آنها کم وبیش نمیشود ودراین کتاب ما باین مباحث نمیتوانیم بپردازیم که آنها خود چندین برابر این کتاب تفصیل دارد وبنابرین هرجا یاد ازاین امور میکنیم ناچار باشاره میگذرانیم وفرض میکنیم خوانندگان آن معلومات را دارند !

L'inconnaissable (۳) L'absolu (۲)

بشری و احوال روحی و عقلی انسان مشاهده میشود و ایــن تفصیل و تنوع[1] امر دومی است که لازم تحول وتکامل است وباترا کم واجتماع همراه است.

ولیکن تحول تکاملی همه این نیست که اجزاء پرا کنده جمع شوند وازهمجنسی بنا همجنسی بیایند بلکه باید دراین‌ضمن ازبی‌نظامی بنظام[2] برسند و این امر سوم است از لوازم تکامل که قاعدهٔ کلی وجود است خواه جاندار باشد خواه بیجان چه با شعور باشد چه بی‌شعور وخلاصهٔ آن اینست که اجزاء جهان از حالت همجنسی و پرا کندگی و بی سامانی کم کم و بطول زمان بحالت نا همجنسی و اجتماع و سامان میآید واین‌سیر تکاملی‌در تحت‌تأثیر نیروهائیست که برعالم‌حکم فرماست وبنیادش همان قاعده محفوظ بودن نیروست.

این حکم که برجریان امرعالم وسیر تکاملی جهان میکنیم البته نظر بتجارب و مشهودات ماست و تا اندازهٔ صادق است که مشاهدات و تجربیات ما میتواند فرا بگیرد یعنی راجع بجهانی‌است که درآن‌زیست میکنیم و بحس وشهود ما درمیآید و برای مدتی از گذشته و آینده که حس وتعقل ماازروی قرائن وامارات میتواند برآن احاطه کند وگرنه حکم مطلق نمیکنیم ومدعی‌نیستیم که بکلیه‌قوهٔ خلاقیت خداپی‌برده‌ایم ونمیگوئیم اینست وجزاین نیست اینقدر هست که علم ما تخلفی از این قاعده ندیده و نیافته است.

باز از مشاهدات وتجربیاتی که کرده‌ایم برمیآید که جریان‌امور جهان بررفت و باز گشت وجزرومد است واین‌حکم نیز کلیت داردوچنین

Ordre déterminé (۲) Différentiation (۱)

صورت‌بستن تصورات و تصدیقات وافکار هم در ذهن انسان بهمین وجه واقع میشود ودرمیان افراد بشر نیز تشکیل خانواده ها وقبایل وامم ودول بهمین طریق است که اجزاء پراکندهٔ ناپیوسته بهم می‌پیوندند ومرتبط میشوند جز اینکه این گردآمدن وبهم پیوستن باینوجه دست میدهد که حرکات شدید و تندی که دراجزا بود کم کم کند و خفیف میگردند و بسکون نزدیك میشوند ودرضمن ارتباط وبستگی آنها بیکدیگر همواره افزون می‌شود چنانکه درهیئت مدنیت هرچه قوّت جامعه بیش میگردد حرکات آزادانهٔ افراد محدود می‌شود ودرعالم طبیعت نیز چنین است.

این بود امر نخستین درتحول وتکامل ولیکن این گرد آمدن و متراکم‌شدن تنها درمجموع اجزا نیست بلکه دردرون آنها هم این عمل واقع میشودو کم کم مجموعه‌های کوچکتردردرون مجموعهٔ بزرك صورت می‌بندد چنانکه خوشهٔ بزرگ انگورازخوشه‌های کوچکترمرکب است و چون این مجموعه‌های کوچکتر تحول یافتند هرگاه اینحالت را باحالت اولیه بسنجیم تشابه و یکسانی (۱) که در آغاز در کل وجود بود بدل باختلاف وتنوع(۲) شده است چنانکه مادهٔ اولیه جهان در آغاز متشابه و یکسان بود سپس خورشیدوسیارات واقمار پدیدآمدوتخم گیاه چیزی ساده‌ومتشابه ست چون نمو میکند تنه‌وشاخ وبرگ و گل ومیوه می‌شود وحیوان در آغاز نطفهٔ ساده است سپس اینهمه طول و تفصیل پیدا میکند و انواع جانداران هم بطوریکه لامارك وداروین بیان کرده‌اند ازوحدت بکثرت وتنوع رسیده اند و این کیفیت در جمیع امور حتی در اوضاع اجتماعی

(۱) Homogénéité که همجنسی هم میتوان گفت. (۲) Hétérogénéité که ناهمجنسی هم میتوان گفت.

مندرجاتش سخن بگوئیم هر اندازه بفشاریم بیش از گنجایش این کتاب تفصیل برمیدارد همینقدر اشاره میکنیم که آن فیلسوف جان داشتن را چنین تعریف میکند که هرموجودی که روابط درونی‌او وهمواره ازروابط بیرونیش‌متابعت کند یعنی‌احوال اختصاصی وجود او بامقتضیات خارجی دائماً سازگارشود جان داراست وهرچه این سازگاری تمامترباشد حیات آن وجود کاملتراست .

جان درجسم بیجان چگونه وارد شده نمیدانیم اینقدرمعلوم است که وقتی‌اوضاع روی کرهٔ زمین درضمن تحول بجائی رسیده است که برای ظهورحیات مناسب ومساعد شده است و جانداری که ظهور کرده البته درحالتی که بسیارساده و بی‌شاخ و برگ بوده و چنانکه لامارك و داروین تحقیق کرده اند بواسطهٔ تأثیر محیط و اینکه احوال موجود جاندار بارث بنسلش منتقل میشود و بنابرقاعدهٔ کوشش زندگانی‌وبقای اصلح وانتخاب طبیعی(۱) نظربتعریفی که برای حیات کردیم که متابعت ازمقتضیات است موجود جاندار ساده همواره تحول یافته و متنوع شده و روبتفصیل وتکمیل‌رفته است .

☆ ☆ ☆

بعقیدهٔ هربرت اسپنسر این تحول و سیر تکاملی شامل احوال روحانی موجودات نیزهست که برای اینکه ارتباط موجود جاندار باعالم بیرونی همواره بهترو بیشترشود پیوسته اعضاءِ مربوط بمدارك و مشاعر جانداران‌طول وتفصیل می‌یابد وپایه ومایهٔ ادراك وشعورش افزون میشود واز ادراك بسیار ضعیف حیوانات پست ازقبیل صدف و اسفنج و کرم که

(۱) مسائلی است که در بیان رای داروین باجمال بیان کرده‌ایم.

مینماید که در امر تحول و تکامل نیز همین قاعده حکمفرماست یعنی چنانکه اشاره کردیم اجزاء جهان درضمن تراکم وتنوع انتظام حرکاتشان ضعیف میشود تا بجائی که نیروهای درونی دیگرتاب مقاومت باموثرات بیرونی نمیآورد وصعود تکاملیچون بنهایت رسید نوبت بنزول وانحطاط میآید تجمع مبدل بپریشانی میگردد ومرکب رو بانحلال (۱) میگذارد تا دوباره بحالت پراکندگی و بی‌نظامی وهمجنسی که از آن بیرون آمده بود باز گردد و اینحالت را هم اکنون درجهان طبیعت می بینیم و شاید که این انحلال وحرکت‌جزری همچون بغایت رسید بازحرکت مدی را از سر گیرد.

اینست بیان بسیار مجملی ازقانون تحول و تکامل که آنرا نشوو ارتقاءِ هم ترجمه کرده اند و بنیاد فلسفهٔ هربرت اسپنسر و موضوع تحقیقات او در کتاب « مبادی نخستین » میباشد ودر تصنیفهای دیگرش که اینک بآنها اشاره خواهیم نمود از جنبه های دیگر آنرا تکمیل نموده است و این فلسفه یا لااقل اصول وکلیاتش امروز در نزد اهل علم مقبول ومسلم است باآنکه البته مشکلات ومجهولاتی هم در دنبال خود باقی گذاشته است.

☆ ☆ ☆

قانون تکامل چنانکه ازبیان مختصری که کردیم برمیآید تنها مربوط بعالم بیجان نیست بلکه شامل جاندارها هم هست و دراین نوع موجودات بسیارظاهرتر ومهم تراست وهربرت اسپنسرراجع بجانداران نیزدوجلد کتاب «بنام اصول جان شناسی»(۲) دارد که اگر بخواهیم از

Prniciples of Biology (۲) Dissolution (۱)

برای اودست داده در وجود اوذخیره شده وبارث باخلافش منتقل گردیده است چنانکه امروز هر کس میزاید ازشکم مادر که بیرون میآید مدارك و مشاعری دارد که دروجود او نهفته و بحال استعداداست وزندگانی وتجربه و تربیت آن را میپرورد بفعلیت میاورد و ازاین سبب است که حیوان چون این میراث راندارد ممکن نیست بتربیت دارای آن مدرکات ومعقولات شود.

نوع این مطالب را که در این چند سطر خلاصه کرده و باشاره گذرانیدیم هربرت اسپنسر در دو جلد کتاب کلان موسوم به اصول روانشناسی (۱) باشرح و بسط بیان کرده و مدارج جانداران را درمدارك ومشاعر وآلات واعضاء آنرا از اعصاب بسیار ناقص حیوانی تانخاع ودماغ انسانی تفصیل داده است.

☆ ☆ ☆

فلسفه ترکیبی هربرت اسپنسر که اینك بآن مشغولیم و در ده مجلد تدوین شده سه جلدش دربیان ظهور مدنیت یعنی هیئتهای اجتماعی بشر است که آنرا اصول علم مدنیت (۲) نامیده و سی سال در تدوین آن کوشیده است.

خوانندگان مابیاددارند که علم مدنیت را اگوست کنت فرانسوی تأسیس کرد. فیلسوف انگلیسی باین علم شرح وبسطی وافرداد وبنیادش را برفلسفهٔ تکامل نهاد وپس ازآنکه تحول وتکامل را درعالم بیجان بیان کرد بعالم جانداران رسید و چگونگی تحولات حیات را نمود و پس از تحقیق درچگونگی جان باحوال روان پرداخت وتکامل را دراین جمله نمایان ساخت آنگاه نوبت رسید بتحقیقاتیکه موجود رواندار یعنی انسان

(۱) Principles of Psychology (۱) Principles of Sociology

حتی حواس ظاهر را هم تمام ندارند تا فکر عمیق فیلسوفان نوع بشر که در چگونگی زمان و مکان بحث میکند و پی بعلت و معلول میبرد و قیاسات عقلی ترتیب میدهد چون درست بنگری یکرشته مسلسل واحد ازدرجات ومراتب شعور است واحساسات قلبی وعواطف وفطریات خلقی وتمایلات و ارادات انسانی نیز همین حال رادارد یعنی بتدریج درجانداران نمو میکند ودرضمن ارتقاءِ نسل و نژاد رو بکمال میرود وچنانکه عقل انسانی درجهٔ کاملتری ازقوهٔ وهم حیوانی است و جان و روان یعنی قوهٔ حیاتی حیوانی وقوهٔ عقلی انسانی از یك مایه و یك سر چشمه اند که بر حسب قانون تحول وتکامل سیر مینمایند .

اما هربرت اسپنسر مانند بعضی از اهل علم حکم نمیکند باینکه نیروهای مؤثر درجمادات که امروز نیروهای فیزیکی وشیمیائی مینامند مولد نیروهای ادراکی وروحانی باشد ودراین باب تأمل دارد بلکه از بعضی کلماتش برمیآید که اگر امر دایر باشد بین اینکه بگوئیم نیروی ادراکی فرع نیروهای فیزیکی است یااینکه نیروهای فیزیکی از فروع نیروی ادراکی میباشند تمایل او براین قسم دوم است .

درباب منشاء مدرکات ومعقولات انسان که بعضی از حکما جزءِ فطرت میدانند وبرخی فقط بتجربه ومشاهده منتسب میکنند هربرت اسپنسر نظر بدیعی مبتنی بر فلسفهٔ تحول و تکامل دارد و حاصل آن اینست که مدرکات ومعقولات انسان دراصل ناشی از تجربه است اما در نوع نه در افراد باین معنی که از روز نخست انسان باادراك وعقل بدنیا نیامده واین مدرکات ومعقولات را از عالم دیگر نیاورده است و بتدریج وبطول زمان بمشاهده وتجربه دارا شده است امّا این مدرکاتی که بتدریج وبمرور دهور

آنها بیکدیگر افزون میشود واینحال درمدتی درازپیش‌میآید در آغاز خانوادهٔ کوچك تشکیل می‌یابد و کارهای زندگانی ساده ومختصر است سپس کم کم جمعیت انبساط پیدا میکنند ودهکده‌ها وقصبات وشهرها و کشورها وملتها ودولتهای سترك صورت میگیرد و کسبها وپیشه هــای جزئی مبدل ببازرگانی و صنایع بزرگ میشود.

چنانکه گفتیم‌هیئت اجتماع مدنی‌باهیئت تن‌انسانی کمال‌مشابهت را دارد جزاینکه‌درهیئت‌مدنی‌اجزاء واعضا همه‌هوش‌وشعوردارند ودرتن هوش وشعور فقط درسراست ودرهیئت مدنی مجموع و کل برای خاطر افراد صورت میگیرد امّا درتن اجزا واعضا برای وجود کل میباشند ودر مدنیت افراداصل‌ومنظورنظرند وهیئت مرکزی‌وسیله‌برای‌حفظ‌آسایش آنهاست ولی درتن مرکز اصل است واعضا فروع آن میباشند. ازاین جهات که بگذریم تن‌فردی با هیئت جمعی ازهرجهت مانندیکدیگرند وهیئت ها سیر تحولی دارند و خصوصیات ومشخصات آنهــا بطول زمان و پیاپی‌آمدن چندین پشت ونسل درضمن فعل وانفعالات اشخاص و محیط نسبت‌بیکدیگرصورت‌می‌پذیردوخصایص‌وخصایل‌پابرجاوثابت‌برای‌اقوام وملل‌باینطریق‌ودراثنای کوشش برای‌بقا وحیات‌حاصل میگردد وبعقیدهٔ هربرت اسپنسر هرترتیب وهراوضاعی که بدون رعایت این‌شرط ناگهان برای قومی پیش آورده شود هر قدر خوب و پسندیده باشد اگر بمرور زمان وبتحول تدریجی و بطبیعت واقع نشود نتیجهٔ مطلوب نخواهد داد ودوام وبقا نخواهد داشت ازاینرو فیلسوف انگلیسی درتربیت کودکان معتقد است‌باینکه باید تابتوانیم کاری‌بکنیم که کودك خود تجربه‌آموز شود وتعلیمات حاضر وآماده دادن باو نتیجه‌ندارد چنانکه تادستش‌نسوزد

درزندگانی چه‌مراحلی می‌پیمایدوچگونه تحول‌مینماید اینست موضوع کتابهائیکه اصول مدنیت نام‌نهاده‌است وروشن است که مادرچندسطری که میتوانیم بآن تحقیقات تخصیص دهیم جز اینکه‌ببعضی از اصول مهم آن فقطاشاره کنیم کاری نمیتوانیم وآن اینست.

چون دانسته شد که درامورمربوط بجان وروان‌هم‌رابطهٔ علت و معلول در کاراست پس‌یقین‌است که درامر مدنیت نیزچنین‌استو کسیکه میخواهد دراحوال مردم‌وچگونگی هیئت اجتماع ایشان بصیرشود باید بشرح حال اشخاص وذکر وقایع تاریخی اکتفانکند ودر ارتباط طبیعی امور وجریان‌آنهابنگرد که علت‌چه ومعلول کدام‌است وقاعدهٔ کلی‌بدست آورد و البته طول مدت وجمع‌آوری اطلاعات فراوان لازم است ودراین باب مشکلات بسیارهم‌هست که باید ازمیان برداشت ازعقاید غلط که در اذهان‌جا گرفته وافکاررا مشوب ساخته است ومخصوصاً ازشتاب دراتخاذ رأی وعقیده باید دوری جست ومتوجه بایدبود که همچنانکه درمهندسی وپزشکی وفنون وصنایع دیگرسالها باید مطالعه‌وتحصیل کنندتابتوانند صاحب رأی شوند درعلم مدنیت وسیاست نیزچنین‌است ومعلوم نیست‌چرا هرنادان ازدنیا بیخبری ادعای سیاست دانی دارد.(۱)

هیئت مدنیت مانند تن یك شخص است که برای وظائف مختلف زندگانی‌آلات و اعضاء خاص دارد و آنها در آغاز ساده وغیر متنوّعند و هرچه پیش میرودطول وتفصیل پیدا میکنند وتنوّع‌می‌یابند وهم‌بستگی

(۱) هربرت اسپنسر تصنیف بزرگ خودرا درعلم مدنیت پس از آن تدوین کرد که چندین سال بادستیاری چندتن نویسنده اطلاعات ومعلومات فراوان دربارهٔ همه قبایل وطوائف وملل روی زمین جمع‌آوری و یادداشت کرده بود وآنهارا هم در چندین مجله جداگانه بچاپ رسانید تادر دسترس اهل نظرباشد و ازآن استفاده کنند.

او صفت جنگجوئی تصور میکنند اختیار واقتدار مطلق با مردان است که‌اهل رزمند و کارهای ضروری زندگانی‌را زنها برعهده دارند وچون غالباً جنك وجدال در کار است ومردم بسیار کشته میشوند برای جبران اتلاف نفوس مردها زن‌متعدد میگیرند وزنهادرقبال مردها ومردهادرقبال دولت حکم بنده وغلام دارند.

پیش ازاینها اکثر دولتها جنگجو بوده وبسیاری هنوز هم هستند وبیشتر علتش اینست که جنگ قدرت مرکزرا افزون میکند واغراض ومنافع مردم را تابع اغراض دولت میسازد اینست که تاریخ سراسر جز حکایت کشتاروجنگ وجدال چیزی‌نیست اگردرمدنیتهای بدوی‌مردم آدم‌خوارند یا افراد را بغلامی میگیرند در مدنیت های جدید ملل را میخورند واقوام وقبایل‌رایکسره بنده وغلام میسازند وتا وقتیکه جنگ موقوف نشده تمدن جز یك رشته مصائب وبلیات‌چیزی نیست وزندگانی آسوده ومدنیت عالی وقتی‌صورت میگیرد که‌جنگ‌متروك ومنسوخ‌شود واین موقوف است براینکه هیئت اجتماع بشری ازحالت جنگجوئی به حالت پیشه‌وری درآید که حیثیت واعتبارو آبرومندی باشتغال به‌پیشه‌ها و کارهای مسالمت‌آمیز باشد، افراد باید بایکدیگر بآزادی وآسودگی مراوده کنند ودرمنافع مشترك همکاری نمایندو هر کس حدود خودرا شناخته وحقوق دیگران را مرعی بدارد و همه برای غایات مشترك کار کنند، قدرت دردست جماعت اکثرباشد، میهن‌پرستی را دوستی کشور خود بدانند نه دشمنی کشورهای دیگر، کار دولت حفظ امنیت وعدالت باشد و بس ، همکاری افراد اگر برای پیشرفت کارهای بزرك کفایت نکند شرکتها و جمعیت ها تشکیل شود ، بجای اینکه افراد را هیئت

بدرستی معتقد نمیشود که آتش سوزنده است واگر غیر از این کنند و بخواهند حقایق را بر مردم تحمیل نمایند یا پیش نمیرود یا ازمردم قوهٔ ساز گارشدن بامقتضیات سلب‌میشود و بالمآل‌ازترقی بازمیمانند واسپنسر برای این ادعا شواهد ودلایل بسیار ازاحوال اقوام مختلف آورده است.

بطور کلی قاعدهٔ تحول وتکامل درجمیع متعلقات مدنیت ازدیانت وسیاست وعلم وصنعت وهمه چیزجاری وساری‌است مثلاً دیانت‌ازپرستش موهومات مانند دیو و پری آغاز کرده کم کم بپرستش ارواح مردگان وجانوران بلکه‌چیزهای‌بیجان‌وبت وامثال آن‌رسیده سپس‌مردم‌بپرستش اشخاص‌زنده که درنظرایشان‌اهمیت‌داشته‌اند مانند پادشاهان‌ودانشمندان و پهلوانان پرداخته وپس ازمدت زمانی برای بعضی از خواص این فکر پیش‌آمده که اشیاء یااشخاص موهوم یاموجود قابل پرستش نیستند واز پی حقیقت باید رفت.

هیئت‌های‌اجتماع بشری‌را که‌پابمرحلهٔ مدنیت گذاشته‌اند ازجهت چگونگی آنها بدو قسم میتوان تقسیم کرد جنگجو (۱) وپیشه ور (۲) مدنیت جنگجو برمدنیت پیشه‌ور درزمان تقدم دارد وتحول بمرور دهور ازجنگجوئی به‌پیشه‌وری‌میشود. حالت جنگجوئی در هیئتهای اجتماعی یابرای حفظ ودفاع هیئت است درمقابل دشمن و بیگانه یا برای اینست که وسایل معاش وزندگانی راازجماعات دیگر بربایند. دراین هیئت‌ها افراد یکسره تابع قدرت‌جماعتند واصالت‌ندارند بلکه‌آلتند وبایداطاعت کنند اکثر امور زندگانی را هیئت اجتماعی یعنی دولت‌تکفل‌میکند و حتی افراد را بصورتی که میخواهد در میآورد خدائی که میپرستند برای

(۱) Soiété militaire (۲) Société industrielle

افراد است نیز دانسته شود که زندگانی برای کار نیست بلکه کار برای زندگانی است وسرانجام باید چنان شود که هر کس به‌آن چیز اشتغال ورزد که نوقش‌را دارد وازآن متمتع میشود و در آنصورت اختیار کار و صنعت بدست صاحبان اقتدار نخواهد بود و کار کنان اوقاتشان مصروف فراهم کردن چیزهای‌مزخرف نخواهدشد.

☆ ☆ ☆

فلسفهٔ ترکیبی هربرت اسپنسر منتهی‌میشود باصول اخلاق(۱) در دوجلد ومستفاد میشود که همه مباحث دیگر فلسفه را مقدمه برای این قسمت میانگارد چون بنای کارجهان‌رابرتکامل میداند ومعتقداست که کمال مدنیت موکول بکمال اخلاق وحسن‌آداب است جزاینکه کمال اخلاقی وحسن‌آداب هم منوط بکمال یافتن مدنیت و ترتیب زندگانی انسان‌است وتاوقتیکه مدنیت وزندگانی‌انسان کاملاً منطبق برمقتضیات نشده آداب وعادات مردم آنچه بایدبود نمیتواند باشد. پس هنگامیکه کمال مدنیت نسبی است کمال اخلاقی هم نسبی خواهد بود امّا البته باین دلیل که کمال مطلق‌اخلاقی موکول‌بکمال مطلق‌مدنیت است نباید از کمال نسبی اخلاقی صرف نظر کنیم و برای پی بردن باصول این کمال نسبی هم باید همواره اصول کمال مطلق را پیشنهاد همت خود داشته باشیم پس در امر اخلاق نیز باید مانند کلیهٔ امور جهان معتقد به تکامل باشیم.

تکامل یا بعبارت دیگرساز گارشدن‌بامقتضیات‌درآغاز برای‌حفظ زندگانی وبقای وجود است و کم کم میرسدباین مرحله که‌تکامل‌برای

(۱) Principles of Ethics

اجتماعیه متحول کند هیئت اجتماعیه را افراد متحول کنند و بتکامل ببرند، چون سرمایه‌ها بین‌المللی شود صلح بین‌الملل نیز ضروری میگردد، جنگ خارجی که‌ازمیان برود خشونت داخلی‌هم کم‌میشود مردهامزیت و تسلط تام نخواهند داشت زنهاهم حق‌حیات پیدا خواهند کرد، ادیان خرافاتی مبدل بعقاید معقول میشود که متوجه ببهبود و شرافت یافتن زندگانی ومنش آدمیت‌باشند. مردم بجای اینکه درهرمورد منتظرباشند که ازغیب خبر برسد درامور بتحقیق ازعلت ومعلول میپردازند، تاریخ بجای اینکه سرگذشت امر او جنگیجویان باشد بیان رفتار و کردار مردم وشرح اختراعات جدید وافکار تازه خواهد بود، ازعالم اجبار بعالم اختیار خواهیم رفت و دانسته خواهد شد که مردم برای دولتها آفریده نشده‌اند بلکه دولتها برای مردم تشکیل میشود ولیکن امروز ازاین مرحله دوریم و تا وقتیکه دول اروپا کشورهائی را که درتمدن از آنها پست ترند میان خود تقسیم و تملك میکنند و اعتنائی بحقوق مردم آن کشورها ندارند امید وصول بآن مقام ضعیف است.

دیگر ازعقاید اسپنسر اینست که سوسیالیسم از متفرعات مدنیت جنگجو است و مدنیت سوسیالیستی همان خصایص مدنیت جنگجو را خواهد داشت و هیئت اجتماعیه انسانی مبدل بهیئت زندگانی مورچه و زنبور عسل‌خواهد گردید وبنابراین‌سوسیالیسم‌برای مدنیت انسان‌مرحلهٔ برتر از مراحل کنونی نمیتواند باشد، انسان بپایهٔ بلند زندگانی وقتی میرسد که هرفردی در کارخود مختار باشد واجبار وحدود فقط تا درجهٔ باشد که برای حفظ نظم وامنیت لازم است و همچنانکه دانسته شد که افراد برای هیئت اجتماع نیستند بلکه‌اجتماع برای حسن جریان‌احوال

مثلا چون غالباً بزدوخورد و نهب وغارت مشغولند آدم کشی ودزدی وحیله بازی را بد نمیدانند امّا قومی که میخواهد به پیشه وری و کسب معاش بپردازد این حالات راجرم میشمارد. میهن پرستی قوم جنگجو مقتضی است که دلاوری وقوت بدنی را بهترین فضایل بشری واطاعت و فرمانبرداری را بزرگترین تکلیف افراد بدانند آنهامعتقدند که خداوند بجنگجویان ودلاوران فیروزی میدهد ودست بدامن او میشوند برای اینکه بردشمن چیره گردند شغل شریف را تیراندازی و نیزه وشمیربازی میدانند وبکار کشاورز و پیشه ور بحقارت مینگرند در صورتیکه در واقع جنگجوئی نوعی ازآدم خواری است واقوام وملل هم مانند افراد باید با یکدیگر همکاری کنند وسازگاری داشته باشند، عدالت رامنظور بدارند وآزادی وحقوق یکدیگررا محترم بشمارند.

درهرحال چون ما تکامل زندگانی رامتوجه دیدیم باینکه کثرت بوحدت برسد وهمین امر موجب شده است که درنوع بشر هیئت اجتماعیه تشکیل شود ومردم جز بمعاشرت نمیتوانندزندگانی کنندپس بایدحسن معاشرت داشته باشند وبنابرین هر کس باید یك اندازهٔ از خود خواهی دست بردارد ورعایت حال دیگران رانیز منظور کند. البته فطرت انسان برخودخواهی است ومیتوان گفت مصلحت همین بوده است واگرخودخواهی نبود کسی کار نمیکرد ورنج نمیبرد امّا چون زندگی اجتماعی ضروری است بایدمعلوم باشد که خوشی درجمعیت دست نمیدهد مگر اینکه هر فردی خوشی دیگران را هم بخواهد. چون انسان در زندگانی بمقام رفیع برسد درمی‌یابد که مردم نسبت بیکدیگر فقط حفظ حدود وحقوق نباید بکنند بلکه فطرت براین میشود که رعایت حال دیگران رابرخود

خوشی زندگانی واقع میشود اگرچه بالمآل آنرا هم میتوان مؤدی بحفظ وجود دانست زیرا که اگر خوشی وامید خوشی نباشد انسان کار نمیکند وزندگانی بارنج وآزار دوام نمی یابد.

در نخستین مراحل مدنیت اصول اخلاق را مبنی بر عقاید باطنی ساخته‌اند ولیکن عقاید باطنی هم که نباشد نباید اخلاق را از دست داد و یقین است که نیکی اخلاق و آداب برای خوشی زندگانی لازم است و نیز شك نیست که اخلاق و آداب نیك آنست که باتکامل زندگانی سازگار باشد و مانند کلیهٔ امور مدنیت باید کثرت را منتهی بوحدت نماید.

گفته شده است که آنچه انسان را بر پیروی اصول اخلاقی وامیدارد حس تکلیف است [1] وقوه‌ای است درانسان که نیکی را از بدی تشخیص میدهد این ادعارا باینوجه میتوان تصدیق کرد که افراد انسان برای طلب خوشی خود برحسب تجربه اصولی اختیار میکنند واین اصول کم کم ملکه وطبیعت ثانوی شده وپیاپی از نسل بنسل منتقل میگردد ودر طبع مردم بصورت حس تکلیف وقوه تمیز نیك وبد درمیآید وگرنه بسیار می بینیم که در میان اقوام وطوائف مختلف اصول اخلاقی گوناگون است و نیك و بد را یکسان تشخیص نمیدهند اینست که در مدنیتی که بکمال نرسیده اصول اخلاق هم امری نسبی است وچیزی که نزد بعضی مستحسن است نزد بعضی دیگر قبیح شمرده میشود واین کیفیت روشن میگردد هرگاه اصول اخلاقی را در نزد مللی که در مرحلهٔ جنگجوئی هستند بسنجیم با اصول اخلاقی مللی که بمرحله پیشه وری رسیده اند. اقوام جنگجو اموری را فضیلت میدانند که اقوام وملل پیشه‌ور آنرا گناه وجنایت میپندارند

(۱) اشاره بفلسفهٔ اخلاقی کانت است

ازمسلمیت افتاده است چنانکه اشاره خواهیم کرد وهمچنین درتحقیقاتش درامورسیاسی واقتصادی واجتماعی مناقشه بسیار کرده اند ویقین است که دراین امور نه بعقاید اومیتوان پابند شد ونه آرای مخالفانش را میتوان مسلم داشت وباید دید بامزیدتجربه وباپیش آمدها ومقتضیات گوناگون که هرروزروی میدهد حقیقت بچه صورت جلوه خواهد کرد.

بخش چهارم

تکلمه

چون فلسفهٔ هربرت اسپنسر که اجمالاً بیان کردیم متکی برعلوم تحققی است یعنی علومی که مبنی برمشاهده وتجربه و محاسبه میباشند وتکیه فیلسوفان نیزهمواره برمعلومات زمان است بمناسبت لازم‌میدانیم پیش ازاینکه سیرحکمت را دراروپا بازدنبال کنیم بعضی ازاصول کلی را که درعلوم طبیعی درظرف دوبست سال اخیر بدست آمده که ازآنهامیتوان استفاده فلسفی نمود خاطرنشان نمائیم زیراکه امروز بدون آگاهی ازاین اصول کسی درفلسفه نمیتواند نظرمحققانه داشته باشد وناچارفهمش کوتاه خواهد بود.

احاطه کامل براین اصول موکول برآگاهی تام ازشعب مختلف علوم طبیعی است ومادراینجا نمیتوانیم وارد درجزئیات ومبانی و مبادی آن اصول شویم واستدلال کنیم وشاهدوبینه بیاوریم وناچاریم فقط کلیاتی ازآنها بدست بدهیم تااگرازخوانندگان ماکسی باشد که بدرستی وارد علوم جدید نباشد یکسره ازاین حقایق بیخبر نماند.

مقدم بدارند. در این مرحله حسن اخلاق ناشی از حس تکلیف نه بلکه فطری وطبیعی خواهدبود زیرا حس تکلیف مدارش بر اینست که بتعقل میلی را مغلوب میل دیگر کند امّا چون کمال حاصل شد این مجاهده لازم نمیشود واحسان عین خوشی خواهد بود چنانکه مادر در پرستاری فرزند نظر بحس تکلیف ندارد بلکه خوشی اودر اینست که برای فرزند تحمل زحمت وفدا کاری کند. در این مقام است که احوال انسان کاملا بامقتضیات اجتماعی منطبق و مقتضیات اجتماعی باحوال مردم تماماً موافق است

گفتیم در تکامل بشر فطرت خود خواهی باید روبضعف برود وغیر خواهی قوّت یابد تا آنجا که مردم نسبت بیکدیگر برای هر قسم فدا کاری حاضر باشند بدون اینکه کسی متوقع باشد که دیگری برای او همه چیز رافدا کند. امّا در همین حال باید متوجه بود که غیر خواهی نباید بصورتی در آید که مردمان ناقص بیهنر بیکاره یکسره وجودشان بر دیگران تحمیل شود که این نیز خود مانع تکامل خواهد بود بلکه باید هر کس خود را مسئول زندگانی وخوشی خود بداند و آزاد هم باشد که بر طبق این حس مسئولیت عمل کند هر چند کمال انسانیت در اینست که همچنانکه در خانواده پدر و مادر نسبت بفرزند دلسوزی دارند در جماعت نیز افراد نسبت بیکدیگر دلسوز باشند امّا غافل نباید شد که در هیئت اجتماعیه افراد همه کودك نیستند که در آغوش دیگری پرورده شوند ودستشانرا باید گرفت امّا باید باپای خود راه بپیمایند.

این بود مختصر بسیار مجملی از فلسفهٔ هربرت اسپنسر که حقایق فراوان دربردارد ولیکن هرچند متکی بر اصول ومبانی علمی آنزمان بوده درظرف پنجاه شصت سال اخیر در آن اصول شبهه ها شده واین فلسفه

آب هم هست وآنرا اکسیژن[۱] مینامند. خاك هم جسم خاصی نیست بلکه از ترکیب یا اختلاط[۲] اجسام بسیار بوجود آمده است وعناصر یعنی اجسامی که مفردند واز اجسام دیگر ساخته نشده اند نه چهار بلکه آنچه تاکنون یافته ایم نزدیك بصد میباشند که بعضی از آنها در حال طبیعی بخارند وبعضی مایع وبعضی جامدند وهمهٔ آنها دردرجات مختلف از گرما باین هرسه حالت میتوانند در آیند چنانکه آب از گرما بخار میشود و ازسرما یخ می‌بندد یعنی منجمد میگردد. واحتراق یعنی سوختن چیزی نیست مگر ترکیب شدن جسم باهمان بخار اکسیژن که در هوا هست و اگر هوا نباشد احتراق واقع نمیشود وحرارتی که از سوختن جسم برمیآید نتیجهٔ همان ترکیب است چراکه مرکب شدن غالب اجسام بایکدیگر احداث حرارت میکند اگر این ترکیب بشدت واقع شود حرارت قوی است وببدن محسوس میگردد واگر ضعیف باشد ببدن محسوس نمیگردد واما بوجه دیگر میتوان محسوسش کرد. وعجب تر اینکه حرارت غریزی بدن انسان وحیوان هم نتیجهٔ احتراق مواد بدن است که همواره تا جان در بدن هست مشغول سوختن میباشند وتنفس که جز داخل شدن هوا در بدن چیزی نیست برای همین است وبنابرین نفس کشیدن وزندگی همانا سوختن دائمی بدن است وتحلیل رفتن مواد بدن ازاین راه است وخوراك برای همین است که بوسیلهٔ غذا بدل ما یتحلل ببدن برسد یعنی آنچه از بدن بسبب احتراق دائمی تحلیل میرود جایش بیاید و در ضمن این

(۱) Oxygène (۲) فرق است میان ترکیب و اختلاط. ترکیب آنست که از امتزاج دوجسم جسم تازه ساخته شود که باآن هردو متفاوت باشد اختلاط فقط آمیخته شدن است چنانکه بتوان آنهارا ازهم بآسانی جدا کرد.

پیش ازاینها ومخصوصاً درمقدمهٔ بیان رای داروین بعضی ازاصول وکلیات مهم علوم جدید را گوشزد نموده ایم در تتمیم آن بیانات گوئیم یکرشته ازمعلوماتی که درطبیعیات بدست آمده وموضوع فنی جداگانه که آنرا علم شیمی میگویند گردیده است راجع باحوال اجسام است از جهت مفرد ومرکب بودن وتجزیه وترکیب یافتن. محققانیکه این فن را روبکمال برده اند بسیارندمعروفترین آنها لاووازیه(۱)فرانسوی‌است که در نیمهٔ دوم سده هیجدهم میزیست واواین فن را وارد مرحلهٔریاضی کرد یعنی در آثارشیمیائی حساب و اندازه گیری را بکار آورد و امروز عقیدهٔ علما براینست که معلوم حقیقی آنست که‌بشماره ومحاسبه درآید و کیفیت بکمیت تعبیرشود. در نتیجه‌تحقیقات‌لاووازیه ودانشمندان‌دیگر که پیش ازاویاپس از او در این فن کوشیده اند معلوماتی حاصل شده که بعضی ازاصول مهم آنهارا گوشزد میکنیم پس گوئیم: آب و خاك و باد و آتش که پیشینیان آنهارا عنصریعنی جسم مفرد میدانستندوعناصر را منحصر باین چهارمی پنداشتند هیچکدام عنصر نیستند. آتش اصلاً جسم‌خاصی نیست‌هرجسمی که‌بدرجهٔ کافی‌از گرمی برسد آتش‌است(۲) آب ازدوجسم‌دیگرمرکب‌شده‌است که‌درحال طبیعی وجداگانه‌هرکدام بصورت بخارند وخواص‌متمایز دارند وچون بمیزان معینی باهم‌مرکب‌و ممزوج شدند آب میشوند چنانکه مصنوعی هم میتوانیم از آن دوجسم آب بسازیم. هوا مخلوطی است از دوبخار که بخوبی میتوان از هم جدا کرد وآن دونیز ازاجسام مفرد میباشند و یکی از آنها همانست که در

(۱) Lavoisier (۲)خود گرمی را هم بیان خواهیم کرد که چیست.

بجائی رسیده که شمارهٔذرات واجزاء لایتجزی را درمقدار معینی ازماده بتقریب‌معلوم میکنندوابعاد آنها را اندازه میگیرند

از این گذشته بنظرمیآید که بنای خلقت موجودات چه‌جاندار و چه‌بیجان‌براینست که‌ازاجزاءِخردمرکب‌باشند چنانکه‌اعضاء بدن‌انسان وحیوان و نبات هم ازاجزاء خرد تشکیل‌شده‌است‌هرچند که نسبت‌بذرات واجزاء لایتجزی‌بسیار درشت میباشند چنانکه با ذره‌بین دیده میشوند و هریك ازآنها موجود جاندار مستقلی است وآنها باهمه کوچکی‌تقسیم میشوند وبهمین تقسیم توالد وتناسل مینمایند و نیز تغذیه‌میکنند ونمو می یابندوسرانجام از این‌عمل‌باز میمانند وبیجان‌میشوند یعنی‌میمیرند.

* * *

یکی دیگر از اصول بسیارمهمی که در اوائل سدهٔ نوزدهم بدست آمده ومربوط بعلوم طبیعی است اصل بقای نیرو یا کار مایه است واین فقره قدری توضیح لازم دارد .

توضیح آنکه‌چون‌بنظرتأمل‌بنگریم‌باتجارب علمی که‌ازدیرگاهی کرده‌ایم می بینیم جهان‌طبیعت جز جسم‌وعوارض جسم چیزی نیست‌یعنی بهرچه‌برمیخوریم یاجسم‌است‌یاعوارضی است که‌درجسم‌روی‌میدهد .جسم را که ماده هم میگوئیم دیدیم که از ذرات اجزاء لایتجزی‌ساخته شده است امّا عوارض ماده که‌گوناگون‌است‌آنها را هم چون درست بنگریم میبینیم همه‌حرکاتی هستند که‌در ماده‌واقع میشوندخواه پاره های‌بزرك ودرشت‌از ماده‌باشد خواه پاره‌های خرد و کوچك حتی ذرات واجزای لایتجزی ومقصود از حرکت در اینجا حرکت‌مکانی است نه مطلق‌تغیر چنانکه قدما اصطلاح کرده بودندیابعبارت‌دیگر همهٔ‌حرکاتی که‌منظور

احتراق حرارت تولید میشود و حرارت مایهٔ زندگی است چنانکه بعد خواهیم دید.

واز نتایج مهم که درضمن این جستجوهای علمای شیمی مخصوصاً لاووازیه حاصل شد این بود که این حکم که هیچ موجودی معدوم‌وهیچ معدومی موجود نمیشود بتجربه وشهود وبموجب حساب واندازه ثابت و مسلم گردید چه درهزاران تجزیه و ترکیب که بتجربه عمل کرده اند بوسیلهٔ ترازوی بسیار حساس و محاسبهٔ دقیق معلوم شده است که نه ذرهٔ براجزائی کدتجزیه وترکیب می‌یابندافزوده میشود و نه ذره‌میکاهد(۱)

واز نتایج بسیار مهم که بسبب ترقی علم شیمی جدید عاید گردید اینست که رأی ذیمقراطیس‌دربارهٔ‌ترکیب‌جسم‌ازاجزاء لایتجزی‌به‌ثبوت پیوست باین نحو که مسلم گردید که‌جسم‌درتجزیه وتقسیم بجائی‌میرسد که ازآن خردتر نمیشود وآن جسم خرد را ذرّه(۲) نامیده اند ولی آن ذرّه‌هم‌بازتقسیم‌میشود باجزائی که‌اگرجسم‌مفرد باشد آن اجزامتشابهند واگرمرکب باشد آن اجزاء مختلفند وازنوع اجسام مفردی هستند که جسم ازآنها ترکیب شده است‌ودرهرحال‌این اجزاء دیگرتجزیه وتقسیم نمی پذیرند وازاینروآنها را اجزاء لایتجزی(۳) میگویند ولیکن این اجزا بازجسمند وابعاد دارند وبوهم وفرض قابل تقسیمند ولی تقسیم در آنها واقع نمیشود(٤) و امروز ترقی علم شیمی و تکمیل آلات و ادوات

---

(۱) دراین چندسال آخراموری مشاهده شده که باین‌اصل‌خلل رسانیده‌است‌وشرح آن مناسب این مقام نیست (۲) Molécule (۳) Atomes (٤) اخیراً معلوم شده‌است که‌اجزاء‌لایتجزی‌هم‌مرکب‌ازاجزاء‌خردتری‌هستند که آن‌اجزاازنوع‌اجسامی که ماشاهده میکنیم نیستند وشرح این فقره هم اینجا مناسب نیست چون ما باید بترتیب تاریخی پیش بیائیم.

میگیریم بواسطهٔ کارمایه ایست که در آنها احداث میشود .

هر کار مایه و نیروئی که کاری انجام میدهد ناشی ازیکی ازقوای طبیعت است زیرا درطبیعت قوای مختلف نهاده شده که منشاء وجود کار مایه میشود و آن قوا آنچه تا کنون دریافته ایم یکی قوهٔ ثقل یعنی همان جاذبه است که درماده هست که سبب میشود که اجسام بسوی زمین سقوط میکنند و یکدیگر را جذب مینمایند. دیگر حرارت است که میدانیم که سبب حرکت میشود چنانکه حرکت اتومبیل و واگونهای راه آهن و چرخها و ادوات کارخانه ها بسبب حرارتی است که در آتشخانهٔ آنها تولید میکنیم . دیگر الکتریسیته یاقوهٔ کهربائی یعنی قوهٔ برق است و دیگر قوهٔ مغناطیس یاآهن ربائی است و حتی نور یعنی روشنائی هم احداث کارمایه میکند چنانکه تأثیرش درعمل عکاسی نمایان است .

پس معلوم شد که درطبیعت انباری از کارمایه هاست که صورتهای گوناگون دارد و نتیجهٔ همه این کار مایه ها بالمآل اینست که مقداری ازماده مقداری حرکت می‌یابد .

اینها مقدمه بود برای اینکه برسیم بفهم معنی آن عبارت که گفتیم در نیمه‌اول سدهٔ نوزدهم علمای طبیعی پی بردند باصل بقای کارمایه باین بیان : اولاً مشاهده شد که کارمایه‌هاهمه بیکدیگر تبدیل میشوند یعنی میتوانیم کارمایهٔ آهن ربائی (مغناطیس) راتبدیل بکارمایهٔ کهربائی (الکتریسیته) کنیم و این هردو تبدیل بحرارت و نورمیشوند وهمه اینهادر ماده احداث حرکت میکنند و برعکس می‌بینیم حرکت تبدیل بحرارت میشود و این هر دو مبدل بقوهٔ آهن ربائی یا کهربائی یا نور میگردند چنانکه نور چراغهای الکتریك که خانه ها و کوچه های مـا را روشن

نظر قدما بود از کمی و کیفی ووضعی همانا همه حرکات مکانی هستند که یادر پاره های درشت از جسم واقع میشوند یادر ذره ها یادر اجزای لایتجزی.

از آن نظرف میدانیم که حرکت محرك میخواهد زیرا که جسم بخودی خود ازسکون بحرکت واز حرکت بسکون نمیآید و این مسئله مسلم است که جسم اگر ساکن باشد تا وقتیکه محرکی دراو عمل نکند برسکون باقی است واگر متحرك باشد تا مانعی برای حرکتش پیش نیاید همان حرکت را که داشت مداومت میدهد.

آنچه جسم راازحرکت بسکون وازسکون بحرکت بیاورد قوه (۱) میخوانیم ومقداری ازحرکت را که درمقداری ازماده واقع میشود کار (۲) میگوئیم مثلا اگر کسی یك جسم یك منی را یکمتر از زمین بلند کند مقداری کار کرده است واگر یك جسم دومنی را یکمتر بلند کند یا یك جسم یك منی را دو متر بلند کند دوبرابر اول کار کرده است واگر یك جسم دومنی را دومتر بلند کند چهار برابر اول کار کرده است وهمچنین.

کسیکه کاری باین معنی که گفتیم انجام میدهد البته بایدقدرتی بر آن کار داشته باشد یعنی باید مایهٔ در وجودش باشد که بتواند چنان کاری راصورت بدهد. این مایه و نیروئی را که برای انجام کار لازم است کارمایه (۳) مینامیم ومیدانیم که وجود کارمایه تنهادر بدن مردم نیست جانوران هم کار مایه دارند چنانکه اسب و گاورا مثلا برای صورت دادن این نوع کار بخدمت میگیریم علاوه برابن در آلات وادوات وماشینها هم کارمایه احداث میکنیم وهمهٔ نتایجی که ازماشینها در صنایع مختلف

(۱) Force (۲) Travail (۳) کار مایه لفظی است که اینجانب برای ترجمهٔ énergie جعل کرده ام

حرکت است چنانکه صوت و نور نیز همین حالت را دارند یعنی صوت حرکت ذرات هواست که در گوش داخل میشود و نور حرکت سریعتری از ذرات اجسام است که وارد چشم میشود امّا اعصاب سامعه و باصرهٔ ما از آن حرکات ادراك آواز وروشنائی میکنند واین معمائی است که هنوز حل نشده است که حرکت جسم چون بیك اندازه از سرعت رسید چرا اعصاب ما از آن ادراك آواز یا گرمی یا روشنائی میکند .

در هرحال از این معلومات که روشن میگردد که کارمایه های مختلف که در طبیعت موجوداست همه بیکدیگر متبدل میشوند نتیجه میگیریم که میتوانیم حکم کنیم باینکه در جهان کارمایه یکی است که صورتهای مختلف میگیرد وبت عیار هرلحظه بشکلی در میآید .

ثانیاً توجه حاصل شد باینکه کارمایه در این تغیر و تبدلهای دائمی مقدارش محفوظ است و کم وزیاد نمیشود یعنی مقدار معینی از حرارت مثلا تبدیل بمقدار معینی از قوهٔ کهربائی یاآهن ربائی یا حرارت یا نور یا کار (حرکت جسم) میشود وممکن نیست که از آن مقدار معین تخلف کند وبعبارت دیگر کارمایهٔ تبدیل می یابد وهیچ جزئی از آن معدوم نمیشود وبرعکس هیچکسی نمیتواند کارمایهٔ جدیدی ایجاد کند وتنها کاری که از ما ساخته است اینست که یك کار مایهٔ را بکار مایهٔ دیگر تبدیل کنیم .

اینست بیان اجمالی از آنچه آنرا اصل بقای نیرو یا کارمایه نامیده اند ومعلوماتی که بآنها اشاره کردیم در نتیجه کنجکاویهای دانشمندان بسیار از فرانسه وانگلیس وآلمان بدست آمده ولیکن بقای اصل کار مایه

میکند نتیجهٔ قوهٔ الکتریسیته است که در کارخانه چراغ برق احداث شده و آن قوه الکتریسیته هم خود از حرارتی که در آن کارخانه احداث میکنند فراهم آمده که آن حرارت نیز خود از سوختن زغال یعنی ترکیب شدن زغال با اکسیژن هوا نتیجه شده است و نیرو و کارمایهٔ بدن انسان وحیوان هم از حرارت غریزی است که آن خود از سوختن مواد بدن حادث میگردد وزغال که میسوزانیم و با آن تولید حرارت میکنیم چیزی نیست جز شاخ و برگ درختها وشاخ و برگ درختها هم از تجزیه و ترکیب مواد خاك و آب و هواست که آن تجزیه و ترکیب در اثر حرارت و نور خورشید واقع شده است و عجب تر اینکه همین چیزی که حرارت میگوئیم خود چیزی نیست غیر از حرکت ذرات جسم و این مسئله بثبوت رسیده است که همه ذرات اجسام دائماً درحال حرکت سریعی هستند که آن حرکت مخالف ومخل جاذبه است یعنی ازیك طرف در ذرات جسم قوهٔ جاذبه هست که میخواهد آنها را بچسباند واز طرف دیگر یك حرکت سریعی در آن ذرات هست که آنها را همواره از یکدیگر دور میکند و همین حرکت ذرات جسم است که چون ببدن انسان رسید و در اعصاب لامسه تأثیر کرد درقوهٔ مدرکهٔ انسان بصورت حس گرمی در میآید و هرچه حرکت ذرات سریع تر و بیشتر باشد جسم حرارتش شدید تر است و بنا برین گرمی وسردی عرض خاصی نیست ودوچیز هم نیست یك چیز است که همان حرکت ذرات باشد هرگاه سریع باشد گرمی است وچون بطئی شود برای بدن ما تأثیر سردی دست میدهد واینکه می بینیم حرارت سبب حرکت جسم میشود از آنست که حرارت خود جز حرکت چیزی نیست عصب لامسهٔ ما از این کیفیت حرارت درك میکند اما در واقع

فصل دوم

حکمای آلمان

فلسفهٔ مادی و روحی

چنانکه در فصول گذشته این کتاب ملاحظه فرمودید در نیمهٔ نخستین ازسدهٔ نوزدهم دو فلسفهٔ بزرگ دراروپا ظهور کرد :

اول فلسفهٔ رمانتیك(۱) که بنیاد کنندگانش آلمانی و اشخاص برجستهٔ آنان فیخته وشلینگ وهگل وشوپنهاور میباشند وآنها هریك بوجهی وحدتی(۲) بوده اند امّا وحدتی معنوی یاروحی(۳) که علم یعنی صورت ذهنی و معقول را اصل حقیقت میدانستند و بنیاد فلسفهٔ خود را براین اصل قرارداده بودند .

دوم فلسفهٔ تحققی(٤) که مؤسس آن اگوست کنت فرانسوی بود ودرواقع مجموع نتایج حاصله ازعلوم تحققی است با خصوصیاتی که پیش ازین بطور اختصاربیان کرده ایم .

این هردوفلسفه درسراسراروپاپیروانی پیدا کرد ودرنیمهٔ دوم سدهٔ نوزدهم نیز دانشمندانی بودند که بعضی باین فلسفه وبعضی بآن گرویده بودند ولیکن دراین دوره درانگلستان فلسفهٔ بزرگ سومی ظاهرشد که درعین اینکه اصول فلسفهٔ تحققی را پیروی میکرد خصوصیتی هم داشت

(۱) Philosophie romantique یا Romantisme (۲) Moniste
(۳) Spiritualisme (٤) Positivisme

اختصاصاً از یکی از دانشمندان آلمان است ربرت مایر [1] نام که در ۱۸۱٤ بدنیا آمده‌ودر ۱۸۷٤ در گذشته‌است .

فعلا در اینجا باین اندازه از اصول کلی علوم‌طبیعی اکتفا میکنیم وباز میرویم بدنبال‌سیر حکمت در اروپا وبیان اجمالی از آراء فیلسوفان ودانشمندان آنجا واگر حاجت شد باز مطالبی را که‌در این‌بخش آوردیم بعدها تکمیل خواهیم‌نمود .

(۱) Robert Mayer

داریم فلسفهٔ مادی ساختن و آنرا بنیاد عقاید ومعرفت حقایق قرار دادن از احتیــاط دوراست و کسانیکه این دلیری را کرده اندمعدود ند. ازچندتنی که دراین مسلك راسخ‌تر بوده و تحقیقات خودرا عالمانه بیان کرده اندو اکثر ازآلمانیانند یکی که بیشتر طرف توجه میباشد هکل(۱) نام دارد واو در علوم طبیعی تحقیقات بدیع و کشفیات مهم نموده واز کسانی است که رأی داروین را بجد پشتیبانی کرده ودراثبات آن شواهد و براهین تازه ومحکم آورده ودرتائید مذهب وحدتی مادی اهتمام ورزیده است و بااینهمه خواسته‌است نتایج اخلاقی ودیانتی نیز از آن بگیرد.

فخنر

ولیکن محققان آلمانی دراین دوره همه‌مادی نبودند و درمسالك دیگر نیز اشخاصی دارند که باید ازایشان یاد کرد. ازآنجمله یکی‌است که فخنر (۲) نام دارد واو در ۱۸۰۱ زاد وهشتاد وشش سال زیسته ودر ۱۸۸۷ در گذشت. پزشك واستاد علوم طبیعی بود اما ضعف چشم او را اززحمات‌علمی‌بازداشت پس‌بتفکردرحقایق فلسفی‌پرداخت. تصانیف چند دارد که از جمله یکی ازآثار فلسفی مهم خودرا زندا و ستا نامیده است و نگارشهای او روشن وشیرین ودلچسب وپرازذوق وحال است.

فخنر صریحاً و کاملاً وحدتی روحی است و همه موجودات را دارای روح میداند و ارواح جزئی را اجزاء یك روح کلی میخواند کرهٔ زمین وهمچنین کرات دیگررا دارای نفس می پندارد میگوید از کجا که فرشتگان‌آسمان همین کرات‌نباشند؟درهرحال فخنروحدت‌وجودی است ومشربش نزدیك به‌فلوطین و اسپینوزا و عرفای مشرق زمین است

---

(۱) Haeckel با Hegel اشتباه نشود که این بگاف فارسی است‌واو بکاف عربی

(۲) Fechner

و آن مذهب تحول تکاملی بود که[1] بیان اجمالی از آن نیز نمودیم.

در نیمهٔ دوم سدهٔ نوزدهم و بعد از آن در فرانسه مذاهب مختلف فلسفی تازه ظاهر شد که در فصل آینده اشاره خواهیم کرد اینک باید اجمالی از احوال فلسفهٔ این دوره را در آلمان بیان کنیم.

از نیمهٔ سدهٔ نوزدهم ببعد در آلمان نسبت بفلسفهٔ رمانتیك مخالفتی پدیدار شد. پرشاعرانه اش شمردند و در مقابل آن مذهب وحدتی مادی[2] را پیش کشیدند یعنی اینکه همه امور را بماده و جسمانیات و خواص جسمانی منتسب و توجیه کنند و مبانی روحی و باطنی را یکسره کنار بگذارند تا آنجا که بعضی از اهل این طریقه فکر و تعقل را نتیجهٔ عمل مغز دانستند و گفتند دماغ انسان فکر را میسازد چنانکه کبد صفرا را میپرورد و ماشین بخار حرکت را احداث میکند. این جماعت نیروی مادی را بجای روح و نفس گذاشتند و گمان بردند با آن اندازه معلوماتیکه آنزمان از ماده و خواص آن داشتند همه مسائل حل میشود و فلسفهٔ تمامی ساخته میآید.

ترقیاتی که در سدهٔ هیجدهم و نوزدهم در علوم طبیعی روی داد و معلومات تازهٔ دلپذیری که در طبیعیات بدست آمد که بواسطهٔ آنها بسیاری از امور جهان بخواص ماده منتسب و موجه شد در حالیکه سابق بر آن امور مز بور مرموز و مکتوم بود و غالباً مجبور بودند بعلل باطنی و سری منتسب کنند این عقیدهٔ مادی را برای بعضی از اهل علم پیش آورد و شاید که بسیاری از کسانیکه ببحث علوم طبیعی اشتغال داشتند متمایل باین عقیده بودند امّا اکثر ایشان خودرا برای ساختن فلسفه بر این اساس صالح نمیدانستند و حق اینست که با مایهٔ علمی آنزمان و حتی با معلومات فراوانتری که امروز از امور طبیعی

---

(1) Evolutionisme یا Transformisme (2) Matérialisme

فصل دوم

کوتاه کردن سخن مجبوریم از آنها بگذریم ولیکن شایان دقت و مطالعه است

لتسه

هرمان لُتسه (۱) در ۱۸۱۷ بدنیا آمد پزشکی وعلوم طبیعی آموخت ودر این فنون و نیز در فلسفه باستادی پذیرفته شد زندگانیش بی سر وصدا وسراسر وقف مطالعات علمی بود وچون از آن مطالعات خسته میشد بصنعت وادب میپرداخت شصت وچهار سال روزگار گذرانید و در ۱۸۸۱ در گذشت.

لُتسه برحکمای رمانتیك اعتراض داشت که دستگاه طبیعت را منظور نظر نداشته‌اند وبر فلاسفهٔ مادی ایرادمیکرد که تنها صورت وقشر وجود را منظور میدارند و او خود معتقد است که این هردووجه از وجود را باید مورد تأمل قرار داد. شك نیست که عالم حقیقتی دارد معنوی و معقول که همه برای اوست واز پی آن حقیقت باید بود امّا آن باطن را در امور ظاهر میتوان جست وروح را در جسم میتوان یافت.

نسبت بجهان و امور طبیعی نظر لتسه رامیتوان باین عبارت خلاصه کرد که اشیاء عالم را متکثر می یابیم ولیکن می بینیم بر یکدیگر تأثیر وفعل وانفعال دارند از اینرو درمی‌یابیم که آن اشیا از یکدیگر مستقل نیستند زیرا که تأثیر فرد مستقل درفرد مستقل دیگر معنی ندارد. پس اشیا از یکدیگر مستقل وجدا نیستند و باهم ربطی معنوی دارند. بعبارت دیگر آنچه می‌بینیم احوال مختلف یك وجود اصیل است که بر همه اشیا محیط ومبدأ کل میباشد.

عقیدهٔ را که علمای طبیعی دارند درباب بنیاد موجودات که اجزای

---

(۱) Hermann Lotze

ولیکن چون از اهل علوم طبیعی بوده‌است چگونگی بیانش جنبهٔ علمیت بیشتر دارد و بشیوهٔ تصورات فیلسوفان رمانتیك نیست. روح و جسم را دو جنبه از یك حقیقت میدانند. روح جنبهٔ درونی حق است و جسم جنبهٔ بیرونی اوست و درمقام تشبیه میگوید روح وجسم مانند تحدّب و تقعّر دایره است حقیقت همچون محیط دایره است که چون ازدرون بنگری مقعر است و از بیرون محدّب مینماید.

اگرچه این عقایدو بیانات فخنر خود بسی قابل توجه‌است ولیکن آنچه بیشتر درعالم علم از او بیادگار مانده نظری‌است که اظهار داشته است که چون بنا براصول علوم طبیعی دانسته‌ایم که کار مایه[۱] درجهان یکی است و کم و بیش نمیشود وفقط بشکلهای مختلف درمیآید وچون درمی یابیم که اعمال روحی وتعقلی هم نحوی از ظهور و تجلی کار مایه است پس میتوانیم معتقد شویم که مابین کارمایهٔ عقلی و کار مایه جسمانی هم معادلهٔ هست که اگر تحقیق وآزمایش شود همچنانکه معلوم کرده‌ایم که چه مقدار حرارت متبدل بچه اندازه حرکت و کار میشود همانقسم خواهیم توانست معلوم کنیم که چه مقدار کارمایه جسمانی متحول بکار مایه عقلی میگردد و بعکس واین توجه فخنر مقدمهٔ تاسیس یك رشته از علوم طبیعی میباشد که بلفظی نامیده شده[۲] که میتوان طبیعی روحی یا علم ربط جسم وروح ترجمه کرد ودرواقع شعبهٔ ازروانشناسی آزمایشی است[۳] وراه بـاز میکند برای اینکه امور نفسانی را در تحت حساب و قواعد ریاضی درآورند.

فخنر تحقیقات مفصل دراین زمینه هادر علم وحکمت دارد که برای

(۱) Energie (۲) Psycho-physique (۳) Psychologie expérimentale

فصل دوم

هارتمان (۱)

این دانشمند که ولادتش در ۱۸٤٦ و وفاتش در ۱۹۰٦ روی داده اصول عقاید شوپنهاوررا اختیار کرد دراهمیت اراده وبدبینی نسبت بامر زندگانی وتصرفی در آن نمود باین وجه که شوپنهاور اراده را اصل دانست وعلم را فرع و خادم اراده پنداشت ولی هارتمان به هگل نزدیك شد ازآنرو که علم‌رافرع‌وتابع‌اراده قرار نداد وآن دورادرعرض‌یکدیگر دانست واصل وجودرامجموع این دو پنداشت وآن اصل‌را «بی‌خود»(۲) نامید که هم اصل حقیقت انسان است وهم اصل حقیقت جهان ومراد از «بی خود» آنست که از خود آگاه نیست و توضیح این سخن را چنین میتوان کرد که چون دراحوال موجودات تأمل میکنیم می‌بینیم اکثر اعمال اصلی و مهم ازآنها درحال بیخودی صادر میشود یعنی آنکه عمل را میکنند یا اصلاً قوهٔ آگاهی ازخود (یعنی بر نفس خود) ندارد (مانند گیاه وبعضی ازجانوران) یا اگر دارد آن اعمال بدون التفات و رویه و اراده که مستلزم آگاهی ازخود است صورت میگیرد ازروی‌طبع‌وفطرت مانند اعمالیکه‌ازجانوران سرمیزند درساختن‌لانه وآشیانه‌وفراهم کردن آذوقه وهمه اعمال بدن جانوران ازقبیل‌تنفس وتغذیه وتولید مثل‌وفروع آنها که ادراك وشعور درآن مداخله ندارد بلکه مزاحم‌است پس‌اصل و حقیقت جهان قوه‌ایست در حال بیخودی ولیکن ازاین سخن مقصود این نیست که‌شعور وعقل وقوهٔ آگاهی ازخود یعنی ادراك نفس حقیقت‌ندارد یاناچیزاست‌بلکه غرض‌اینست که‌آن‌اصل‌فوق این‌قسم ادراك وشعوراست وشعوروادراك‌نفس‌وعقل‌ماازآن ناشی‌میشودحتی‌اینکه‌ازطبع‌وفطرت‌یعنی

L'inconscient (۲) Edouard von Hartmann (۱)

لایتجزی میباشند لتسه باعقیدهٔ لایبنیتس در باب جوهر فرد ترکیب میکند ووفق میدهد باین وجه که قائل بوجود اجزای لایتجزی هست و آنها را مراکز نیرو میداند و معتقداست که دارای ابعاد نیستند زیرا که بعد مانند سایر کیفیات محسوس نتیجهٔ فعل وانفعال اجزاءِ لایتجزی بر یکدیگر میباشد بعبارت دیگر اجزای لایتجزی جسمیت ندارند محلهائی هستند که وجود حقیقی اصیل نامتناهی عملش در آنها صورت می پذیرد .

بهر جهت جهان مادی وعلم مابر آن تنهاعلم بروابط و نسب اجزاء است بایکدیگر وفقط صورت ظاهر را بما مینماید . اگر بخواهیم بباطن پی ببریم چاره نداریم جز اینکه بدرون وجود خودمان باز گردیم و از امر باطن وحقیقت هیچ وسیلهٔ ادراك وعلم نداریم مگر اینکه قیاس بنفس بکنیم وچون چنین کردیم می بینیم ناچاریم کلیه جهان راجاندار بدانیم . وجود بیجان معنی ندارد جز اینکه جانداری موجودات در مراتب و درجات مختلف است و لیکن یك حقیقت ویك وجود اصلی بر همه موجودات احاطه دارد که مبدأ فعل وانفعال اجزا بر یکدیگر است وباو کثرت بوحدت منتهی میشود چون حقیقت را جزو واحد نمیتوان تصور وتعقل کرد ولیکن اینکه وحدت چگونه بصورت کثرت در میاید نمیدانیم وعقل از فهم آن عاجز است واین مقدار راهم بیشتر بذوق درمی یابیم تا بعقل

لتسه آن اصل کل را متشخص میداند و شخصیت مطلق مینامد و شخصیت اشخاص دیگر پرتو ضعیف ناقصی از آن شخصیت است که در وجودهای محدود واقع شده است واستقلال افراد بواسطهٔ آن شخصیت است که لازمهٔ آن میباشد.

ازآنها برای وسعت نظرسودمند است ولیکن این مختصر گنجایش شرح آنها را ندارد .

یکی ازدانشمندان آلمانی این دوره که بسکوت گذاشتن نام او روا نیست ویلهلم وونت[1] است (۱۸۳۲ تا ۱۹۲۱) که احاطهٔ عجیبی دررشته های بسیار ازعلوم وفنون داشته ودرفلسفه نیز نظریات قابل توجه اظهار نموده ودرروانشناسی آزمایشی دنبالهٔ کارفخنررا گرفته وازمؤسسان مهم این فن بشماررفته است .

اینك این فصل رابه‌بیان اجمالی ازفلسفهٔ نیچه[2] که نغمهٔ تازه‌ایست وغوغا برپا کرده‌است پایان میدهیم .

نیچه

نیچه درسال ۱۸۴۴ بدنیاآمد خانوادهٔ پدرومادرش همه کشیشان پرتستان بودند واورا بتحصیل الهیات گذاشتند امّا او از الهیات بلکه ازمسیحیت رو گردان شد . در زبان یونانی و علوم ادبی تبحریافت و در دانشگاه بال شهرمعتبرسویس او را باستادی پذیرفتند. در جوانی مرید شوپنهاورحکیم‌ورفیق‌واگنرمعروف‌بود که‌ازبزرگترین‌استادان‌موسیقی آلمان است اما بعد ها عقیده اش ازآن هردومرد بزرگ برگشت و از اکثر دوستانش برید و با آنان مخالفت کرد . آلمانیانرا کم فرهنگ تشخیص داده وجنگهای بیزمارك راهم مخل ترقی‌فرهنگ آلمان‌میبافت وآرزومند بود که بتواند فرهنگ را درمیهن خویش ترقی دهد . هنوز جوان بود که گرفتارعلت مزاج شد وناچار ازمعلمی دست کشید سپس‌ده سال‌بابیماری کشمکش کرد وتصانیف مهمش‌نیزدرهمین‌دوره ظاهر گردید

(1) Wilhelm Wundt (2) Friedrich Nietzche

ازآن امر بی‌خود آثاری بروز میکند که عقل وادراك از مثل آن عاجز است ازقبیل صنایع وهنرهای شگفت‌آوری که ازانسان وبعضی جانوران دیده میشود که‌منشاء آنها عقل وشعور نیست پس میتوان گفت اصل‌وجود که‌آنرا بدلیل فوق بیخود خواندیم حقیقتی‌است که ادراك واراده درآن بحال کمون است ودرآنحال مجرداست وکامل‌است همینکه نقص‌عارض اوشد ادراك از اراده جدا ومتمایز میگردد و در این شور وحرکت اراده (نفس بقول عرفا) برادراك غالب میشود وفسادهائیکه دردنیا می‌بینیم ودر بیان فلسفه شوپنهاور اشاره کردیم بروز میکند و چارهٔ این عیب آنست که عقل وادراك را با اراده بجنگ‌بیندازیم تا منتهی‌به نیستی وفنا یعنی آرامش شود و حالت بیخودی اصلی باز گردد و تا جهان بآن مرتبه از سعادت نرسیده است‌ما افراد مردم بجای اینکه دنبال سعادت و خوشی خود که امری موهوم است باشیم باید در ترقی نوع و جماعت بکوشیم و اگرهم خوشی وسعادت برای افراد باشد دراینست که ازخود بگذرند و بفکر دیگران باشند.

لفظی‌را که دراین‌فصل «بیخود» ترجمه کردیم «ناخود آگاه» نیز میتوان گفت ودرفصول آینده باز باین اصطلاح برخواهیم خورد.

☆ ☆ ☆

دانشمندان آلمانی که دراین‌دوره تحقیقات فلسفی کرده‌اندبسیارند وبنکات لطیف دلپذیربرخورده‌اند ولیکن روی‌همرفته کلیات‌تحقیقاتشان باصول عقاید حکمای بزرك دیگر که پیش ازاین بآنها اشاره کرده‌ایم برمیگردد که یك یاچند اصل ازآنهارا گرفته و مورد مطالعه ساخته و شاخ وبرگ‌برآن قرارداده یابتعبیرات دیگردرآورده‌اند والبته‌آگاهی

میگوید ازموضوعات فلسفه‌وحکمت عملی‌میباشد ومنظورش تغییرافکار واحوال مردم ازجهت روش زندگانی بوده است از اینرو نه حکیمی تمام است و نه ازشعرا بشمار میرود . ازاین گذشته افکارش برحسب ظاهر با عقاید همه دانشمندان مخالف است چنانکه گوئی تعهد داشته است که برخلاف همه مبانی اخلاقی وحکمتی که نزد همه کس مسلم است سخن بگوید واگرهم اکنون یا پیش ازین کسانی بوده یا باشند که ببعضی از اصول عقاید اومعتقدباشند بالحنی که اوبیان کرده موافق نیستند بعلاوه احوال واخلاقی که پیشنهاد میکند وباکمال حدت و حرارت پشتیبانی مینمایدبا اخلاق شخصی اوبکلی منافی است .

همه دانشمندان دنیا خود پرستی را مذموم وغیرپرستی و شفقت را مستحسن شمرده‌اند نیچه‌بخلاف همه خود پرستی را حق دانسته‌وشفقت را ضعف نفس وعیب پنداشته است. عقیدهٔ شوپنهاوررا که میگفت اصل‌در جهان خواست هستی است تصدیق کرده ولیکن دراینکه این بداست بااو مخالف شده ومیگوید وجود طالب هستی است وباید باشد و همین خوب است . وخواست‌هستی درواقع‌خواست توانائی است . ازرأی داروین‌نیچه کوشش دربقا راپذیرفته وآنرا بمعنی تنازع گرفته وآنچه را دیگران نتیجهٔ فاسد رأی داروین شمرده انداو درست پنداشته که افراد باید با یکدیگر در کشمکش باشند وتحصیل توانائی کنند تاغلبه یابند . عموم خیرخواهان عالم انسانیت رعایت حال‌اکثررا واجب‌شمرده ومدارامردنیا را برصلاح حال عامه قرارداده اند نیچه جمعیت اکثر را خوار پنداشته جماعت قلیل یعنی خواص را ذیحق شمرده است وبس . بنیاد فکر نیچه اینست که شخص باید هرچه بیشتر توانا شود و زندگانیش پر حدت و

سرانجام درچهل و پنج سالگی جنونش آشکارشد و یازده سال‌هم باینحال باقی‌ماند ودرسال ۱۹۰۰ در گذشت .

نیچه تصنانیف متعدد دارد ولیکن ازهمه نامی‌تر که خود او نیز آنراحاوی کل فلسفهٔ خویش‌میدانست کتابی‌است باین‌عنوان : «زردشت چنین میگفت» زیرا که اغراض خویش را بصورت افسانهٔ درآورده است که موضوعش زردشت است و سخنان خود را از زبان او میگوید.(۱) کتاب مهم دیگرش که ناتمام مانده باین‌نام است : «خواست توانائی».(۲) دراین هردو کتاب مطالب را بعبارات بریده وبصورت کلمات قصار نامرتب وتعبیرات شاعرانه ادا کرده است . از اینرو آنچه فلسفهٔ نیچه باید گفت بدشواری به‌بیان علمی درمیآید .

محققان‌تردید کرده‌اند که‌نیچه راشاعرباید گفت یاحکیم زیرا که سخنش نثراست(۳) اماپرازشورومستی‌وتخیل‌شاعرانه‌وتعبیرات کنایه‌آمیز است وسجع وجناس وصنایع بدیعی‌هم بکار برده‌ومخصوصاً اغراق‌ومبالغه رابکمال‌رسانیده است چنانکه‌لحن کلام حکیم ندارد بلکه شبیه‌بکلمات ارباب ادیان‌وبشیوهٔ‌بعضی‌از کتب آسمانی است امّامطالبی که‌درآن سخن

(۱) بهیچوجه نباید تصور کرد که مندرجات این کتاب شباهتی بتعلیمات حقیقی زردشت داشته باشد مقصود از زردشت اینجا در واقع خود نیچه است اما اینکه زردشت را حامل پیغام خود قرار داده بسبب آنستکه معتقد بوده است که ایرانیان نخستین قومی بوده‌اند که معنی حقیقی زندگی را دانسته اند پس پیغمبر ایرانی را نمایندهٔ افکار خود قلم داده است و نیز بسبب اینکه ایرانیان‌عقیده‌داشته‌اند که‌مدار امر عالم بر ادوار است‌وهردور هزار ساله قائدی‌دارددرواقع نیچه‌مانند باباطاهر میگوید بهر الفی الف قدی برآیدمن ان سروم که درالف آمدستم و نیچه‌هم معتقد بادوار است . (۲) Willezur Macht (۳) نیچه شعر هم گفته است اما عمده آثارش به نثر است .

صعود و ترقی قدم زند .

اصول اخلاقی که مردم تاکنون پیروی کرده اند درصلاح عـامه وطبقه اکثر یعنی زیردستان ترتیب داده شده است نه درصلاح زبردستان وطبقهٔ شریف . اینست که باید آن اصول را بهم زد واصولی باید اختیار کرد که درصلاح حال شریفان باشد .

توضیح این معنی چنین است که بعقیدهٔ نیچه نیکی وراستی وزیبائی که اموری است که همه پیشنهاد خاطردارند امور حقیقی ومطلق نیستند آنچه حقیقت است اینست که همه کس خواهان توانائی است ومیخواهد زندگانی خود را بسط دهد وبالا ببرد پس نیك ودرست وزیبامیشمارد آنچه را برای این غرض اوسودمند باشد واورا توانا سازد که بردیگران چیره شود وآنانرا برای اغراض خود بکار برد پس نیکی و درستی و زیبائی حربه ایست که بشخص براستواروپهناور ساختن زندگانی توانائی بدهد پس نیکی ودرستی وزیبائی امری است نه مطلق بلکه اعتباری و اضافی است نسبت بکسی که اورا منظور میدارد .

اکنون گوئیم اصولی که امروز نیك وزیبا ودرست ملحوظ میشود آنست که بندگان ودونان نیك دانسته ووسیلهٔ توانائی خود قرار داده اند باین معنی که درآغازامر دنیا بروفق خواهش مردمان نیرومند میگذشت وناتوانان زیردست و بندهٔ ایشان بودندولیکن نیرومندان اند کندوناتوانان بسیارپس این بسیاری را وسیلهٔ پیشرفت خودساختندوبحیله وتدبیراصول رأفت وشفقت و فروتنی وغیرخواهی ومهربانی و عدالت و کرامت را در اذهان بصورت نیکی ودرستی و زیبائی جلوه دادند وقبولانیدند تاتوانائی نیرومندانرا تعدیل کنند وازبندگی آنان رهائی یابند و این مقصود را

خوشترو«من» یعنی نفسش شکفته تر و نیرومند تر و از تمایلات و تقاضاهای نفس برخوردارتر باشد. بحث در اینکه زندگانی دنیا خوبست یا بد است وحقیقت آن چیست بیهوده است کسی نمیتواند آنرا دریابد بعضی میگویند بهتر آن بود که بدنیا نیائیم شاید چنین باشد نمیدانم امّا میدانم که خوب یا بد بدنیا آمده ام و باید ازدنیا متمتع شوم وهرچه بیشتر بهتر. پس آنچه برای حصول این مقصود مساعد است اگرچه قساوت و بیرحمی و مکرو فریب وجنگ وجدال باشد خوب است و آنچه مزاحم ومخالف این غرض است اگرچه راستی ومهربانی وفضیلت وتقوی باشد بداست.

بنابراین نیچه کمالات ومحسنات را بکلی برخلاف آنچه دیگران انگاشته اند می‌پندارد ونگارشهایش یك نیمه برای خراب کردن بنای اخلاقی پیشینیان است و یك نیمه برای پیشنهاد کردن آنچه باید مطلوب باشد ومستحسن شمرده شود.

نیچه میگوید این سخن باطل است که مردم وقبایل وملل درحقوق یکسانند و این عقیده با پیشرفت عالم انسانیت منافی است مردم باید دودسته باشند یکی زبردستان وخواجگان ویکی زیردستان و بندگان واصالت وشرف متعلق بزبردستان است و آنها غایت وجودند و زیردستان آلت ووسیله اجرای اغراض ایشان میباشند. ترقی دنیا وبسط زندگانی انسان بوسیلهٔ بزرگان وزبردستان صورت می پذیرد که معدودند وجماعت اکثر باید اسباب کار ایشان باشند. هیئت اجتماعیه ومدنیت برای پیشرفت کار آن طبقهٔ شریف تشکیل شده است نه چنانکه گمان رفته است که زبردستان برای حفظ زیردستانند. زبردستان ونیرومندان که خواجگانند باید پرورش یابند تا ازایشان مردمان برتر بوجود آیند وانسان درمدارج

وسستی‌است مردانگی باید اختیار کرد بشر باید بمرتبهٔ برتر برسد(۱) مرد برتر آنست که از نیك وبد برتر باشد عزم واراده داشته‌باشد قیدوبند تکلیف ولوم نفس ووجدان را بگسلاند آنکه‌میگوید زندگانی‌دنیاقابلیت ندارد درواقع باید بگوید من برای زندگانی قابلیت ندارم نفس کشتن چرا ؟ باید نفس را پرورد . غیرپرستی‌چیست ؟ خود رابابد خواست وخود را باید پرستید ضعیف وناتوان را باید رها کرد تاازمیان برود ورنج‌ودرد دردنیا کاسته شود وناتوان‌بردوش توانا بارنباشد وسنگ راهش نشودمرد برتر وزبردست لازم است مردزیردست اگرنباشد چه‌باك ؟ گروه‌مردمان غایت وجود نیست بلکه وجود خواص ومردان برترغایت مطلوب است . مرد برترآنست که نیرومند باشد وبه نیرومندی زندگی کند وهواها و تمایلات خودرا برآورده نمایدخوش باشد وخودرا خواجه وخداوندبداند و هرمانعی که برای خواجگی در پیش بیاید از میان بردارد و از خطر نهراسد وازجنگ وجدال نترسد.

بشر برحسب فطرت وطبیعت بیرحم است واصل همین فطرت است نفسانیت که امری فطری وطبیعی‌است بدنیست . جزءِ اعظم وجود انسان همان امورفطری است که شعوردرآن مدخلیت ندارد (بعبارت‌دیگرحال حیوانیت) ادراك ووجدان وشعوروعقل جزءِ قلیلی از انسان است و نباید بآن اعتماد کرد.

عشق وعاشق ومعشوقی کاری است لغو ونباید مبنای ازدواج باشد

---

(۱) مرد برتر که دراینجامکرر مذکور میشود ترجمهٔ لفظ آلمانی Ubermensch است و بفرانسه surhomme ترجمه کرده اند یعنی کسیکه از مردم متعارفی برتر باشد ودر واقع فوق بشر باشد و بعقیدهٔ نیچه‌غایت وجود پیدایش مرد برتر استو ترتیب زندگانی واصول اخلاقی باید چنان باشد که مردبرترظهور کند .

بیشتر بوسیلهٔ ادیان پیش بردند و نام خدا وحق را حصار آنها قرار دادند . سقراط و بودا آموزگاران بزرگ این تعلیماتند وازهمه بزرگتر و بعقیدهٔ نیچه ازهمه بدتر عیسی مسیح است که اینهمه دربرادری و برابری مردم اصرار ورزید ودرلزوم دستگیری ورعایت ناتوانان وبینوایان تأکید کرد واین همانا از آن بود که اوازقوم یهود بودو آنقوم که وقتی شوکت داشتند وزبردست بودند وشهامت وستمکاری ونبرومندی را نیك میدانستند چون بذلت و مسکنت افتاده واززمرهٔ بندگان و زیردستان شده بودند اصول اخلاقی بندگان را رواج دادند که رحم ومروت باید داشت وبینوایان و ناتوانان درنزد خدا عزیزند وباید ایشان را رعایت نمود و از دنیا باید کناره کرد ونفس را باید کشت پس اخلاق مسیحی اخلاق بندگی است واخلاق خواجگی را تباه کرده است و گفتگوی برادری وبرابری وصلح طلبی ورعایت حقوق زنان ورنجبران وامثال این سخنان که امروزدردنیا شایع شده ازآن منشاء است وخدعه وتزویر وفریب است ومایهٔ فقروضعف وانحطاط میباشدو باید این اصول را خراب کرد واصول زندگی خواجگی باید اختیار نمود .

اصول زندگی خواجگی کدام است ؟ فکر خدا و زندگی اخروی را باید کنار گذاشت که آن ازضعف وعجز برآمده است انسان باید فکر زندگی دنیا باشد وبخوداعتماد کند این آغاز خواجگی ورهائی ازبندگی است. دیگر اینکه باید رأفت ورقت قلب را دورانداخت رأفت ازعجزاست فروتنی وفرمانبرداری از فرومایگی است حلم وحوصله وعفو واغماض ازبی همتی

عربدهٔ مستانه است ازروی شور و مستی سخن گفته و حق اینست که در نویسندگی مقامی بلند در یافته و از اینرو گفته هایش محل توجه و خواندنی است .

البته اگر آنچه منظور و منوی نیچه است از صورت عربده بیرون کنند وببیان معقول‌درآورند مطالبی‌هم دارد که‌مورد تصدیق‌است وکسان دیگرهم پیش ازاو گفته بودند . شهامت وشجاعت وغیرت وبلندی همت و مناعت وعزت نفس‌همه وقت ونزد همه کس ممدوح و مستحسن بوده و هر کس نفس‌خود را خوار وذلیل ساخته رذل وناچیزخوانده شده است . بسیاری ازدانشمندان پیشین فطرت انسانرا برخودخواهی وخود پسندی دریافته واین خصلت را منشأ احوال و اعمال مردم‌دانسته بودند . حکما عموماً حسن اخلاق را وسیلهٔ کمال نفس خواسته و بسیاری از ایشان زندگانی اخروی وطمع بهشت و ترس دوزخ را بیمورد دانسته و عدالت و فضیلت را از آنرو ستوده اند که مایه سعادت اینجهانی شمرده اند . ناپسند بودن پارهٔ ازآداب مسیحیت و بعضی فرق دیگر مانند رهبانیت و مشقت دادن ومجروح ساختن بدن وامثال آنرا بسیاری دیگرازصاحب‌نظران نیزعنوان کرده بودند . لزوم تندرستی ونیرومندی‌تن و روان‌محل انکارهیچ خردمندی نبوده است و هر چه در آن تأکید و اهتمام شود رواست . جنگ وجدال راهم بعضی‌ازپیشینیان مایهٔ‌بقای شجاعت وشهامت ودلاوری درمردم و ملل پنداشته بودند . عروج برفلك سروری و مدارج کمال را نیزهمه پسندیده و لازمهٔ طبع بلند دانسته‌اند این سخن هم که حق و حقیقت دروجود خود انسان است و بیرون از او نیست محل اتفاق حکماست پس بنیاد عقاید نیچه درست است و تازگی‌هم ندارد و او اوّل

مزاوجت باید میان نیرومندان واقع شود تا فرزندان نیرومند برآورند ومردان برترظهور کنند برابری زن بامرد ولزوم رعایت حقوق او نیز از سخنان باطل است اصل مرداست مرد باید جنگی بوده وزن وسیلهٔ تفنن وتفریح جنگیان باشد وفرزند بیاورد.

حاصل اینکه نیچه مذهب سوفسطائیان یونانرا تجدید کرد که در امراخلاق میگفتند میزان نیکی وبدی شخص انسان است هرچه نفس انسان خواهان است ومی پسندد خوب است وخلافش بداست واین همان مذهبی است که دو هزار و چهار صد سال پیش ازین سقراط و افلاطون در معارضهٔ آن مجاهده کردند و پیش بردند و از اینروست که نیچه سقراط را ازتباه کنندگان زندگانی بشرمیخواند و نتیجهٔ مذهب نیچه مذهب انفراد (۱) است یعنی هر فردی خود را بخواهد و بر دیگران برتری دهد وحفظ حسن روابط با دیگران را منظور نکند وهمواره خود راتوانا ونیرومند سازد اما اینکه غرض ازنیرومندی چیست درست معلوم نیست ظاهر کلام نیچه اینست که توانائی برای اینست که بدیگری بتوان تجاوز کرد وبرتری نمود ومعنی زندگانی همین است.

نیچه مانند بعضی ازحکمای پیشین قائل بادوار است یعنی معتقد است که اوضاع جهان هر چند تجدید میشود و آنچه پیش بود بعد ها دوباره میآید وبقا وخلود را باین معنی میگیرد.

این بودخلاصهٔ بسیارمختصری ازفلسفهٔ نیچه اگربتوان این سخنانرا فلسفه نامید ولیکن اگرجا داشتیم و جملاتی چند از عین عبارات او را بفارسی درمیآوردیم میدیدید که بیان حکیمانه نیست شاعرانه است بلکه

(۱) Individualisme

داشتم اعتماد را بمن از ایشان سلب کرده و طرفین می‌بینیم باشتباه بوده‌ایم خدایا من امروز چه تنها هستم یك تن نیست که بتوانم با او بخندم و یك فنجان چای بنوشم هیچکس نیست که نوازش دوستانه برمن روا بدارد ».

دیگر اینکه مردم را بدو طبقه تقسیم کردن بعضی را خواص و گروهی را عوام خواندن بر فرض که درست باشد میزان و مأخذش چیست ؟ چه اشخاص خواص و شایسته سروری هستند و چه وسیلهٔ اطمینان هست که نا اهلان جای خواص را نگیرند ؟.

ودیگر اینکه اگر داروین درست فهمیده‌است برحسب فلسفهٔ تحول تکاملی باید نوع بشر بطور کلی ترقی کند نه اینکه یك یا چندتن پیش بیفتند و سرور شوند و دیگران را برای اغراض خود دربندگی نگاه بدارند و باز بقول خود داروین یکی از مزایائیکه انسان در راه ترقی از حیوانیت بدست آورده ظهور همین عواطف مهر ومحبت و رأفت و شفقت است واز کجا که همین خصایل مایهٔ ترقی نوع بشر نباشد .

واّما قول بادوار چنانکه نیچه قائل بود و دانشمندان دیگر هم گفته اند گذشته از اینکه دلایل علمی محکم بر آن قائم نیست اگر چنین باشد جهان و زندگانی آن بکلی بی فلسفه است و چه لطفی دارد که احوال واوضاعی که مدتی مدید درجهان جریان داشته همواره ازسر گیرد وهمان احوال عیناً تکرار شود و البته چنین نیست و تحول جهان برای تکامل است و کمالی که بسوی آن میرود یا نا متناهی است یا منتها و مقصد بر ما معلوم نیست.

قول نیچه برادوار مبنی بر اینست که مقدار ماده و نیروئی که در ماده مؤثر است معین ومحدود است و کم و زیاد نمیشود(۱) و بنابرین چاره

(۱) بشرحی که پیش از این مخصوصاً در تکملهٔ فصل اول از همین باب بیان کرده‌ایم.

بارآنها را کشف نکرده است چیزی که یك انــدازه تازگی دارد فروعی است که ازاین اصول درآورده ولحنی که در اظهار آن عقاید بکار برده است. لحنش چون شیوا و پرشور و بدیع است پسندیده وگیرنده است اما تعلیماتش که اصرار برخود خواهی ومرجح دانستن خود بر دیگران وفدا کردن آنان برای هوای نفس و نیکودانستن هروسیله واسبابی اگر چه بیرحمی وقساوت و بیداد و مکر و دروغ باشد کمتر عاقلی میتواند تصدیق کند وجا دارد که تردید کنیم دراینکه خود نیچه‌هم این‌سخنان را ازروی جد گفته باشد و در هر حال این لحن یقیناً از روی حرارت و عصبانیتی است مانندآنکه برای مردم از باده پیمائی یا از عروض خشم و غضب دست میدهد و بعضی گمان برده اند که نیچه چون مزاجی‌علیل و نفسی‌سلیم وقلبی رقیق‌داشت واز اینرو رنج فراوان دیده بوداین عصبانیت برای اودست داده واین سخنان را علی‌رغم احوال خود گفته است وگرنه بآسانی میتوان در یافت که انسان اگر همه برای خود خواهی هم باشد باید دیگران را بخواهد و راستی و درستی پیشه کند تامحل اعتماد ابنای نوع باشد چه هیچ فردی از وجود دیگران بی نیاز نیست واگر او دیگران را نخواهد دیگران هم او را نخواهند خواست و تیره روز خواهد بود و کسیکه هیچکس را دوست ندارد و برای دوست حاضر بفدا کاری نباشد دوستان نخواهد داشت و نیچه ابن فقره‌رادراواخراحوال درك کرده و در نامهٔ که بخواهرش نگاشته میگوید « هر چه روزگار برمن میگذرد زندگانی بر من گرانتر میشود سالهائیکه از بیماری در-نهایت‌افسردگی ورنجوری‌بودم هرگزمانندحالت کنونی ازغم‌پروازامید تهی‌نبودم‌چه شده‌است؟آن‌شده‌است که بایدبشوداختلافاتی که‌باهمه مردم

فصل سوم

حکمای فرانسه

در فرانسه در نیمهٔ دوم سدهٔ نوزدهم حکما درعین اینکه همه‌تکیهٔ معلوماتشان برعلوم جدید بود درفلسفهٔ مشربهای مختلف داشتند گروهی تحققی بودند وبیش و کم از اگوست کنت پیروی میکردند بعضی صرف مادّی بودند و فلسفهٔ اولی را محل اعتنا نمی دانستند جماعتی هم روحی بودند یعنی حقایقی غیرازظواهر وعوارض محل نظرقرارمی‌دادند وبعضی بفلسفهٔ اولی نیزمی‌پرداختندوچون بازارعلم‌وتحقیق وتعلیم و تعلم‌حکمت بخوبی گرم بود و در دانشگاه فرانسه جمع کثیری عنوان استادی فلسفه را داشتند شمارهٔ حکما بسیار است امّا همه آن اندازه اهمیت ندارند که ما در این مختصر بمعرفی ایشان بپردازیم وباشاره بآنها که برجسته‌ترند اکتفا میکنیم.

امیل لیتره (۱)

طبیب و ادیب وفیلسوف بود اثربزرگش کتاب فرهنگی است که برای زبان فرانسه تألیف کرده است درفلسفه یکی ازبزرگان پیروان اگوست کنت است وگذشته از بعضی جزئیات اختلاف مهم او بامؤسس فلسفه تحققی‌این بود که تدّین بدین انسانیت‌را که اگوست کنت‌تأسیس کرده بود اختیارننمود وبسیاری دیگر ازحکمای تحققی نیز روش‌لیتره

Emile Littré (۱)

نیست جز اینکه دور واقع شود ولی اخیراً نظریاتی پیش آمده ومعلوماتی حاصل شده که این سخن را ازمسلمیت انداخته واکنون خلافش از هر دوطرف قابل تصدیق است یعنی بنا بر معلومات امروزی علوم طبیعی در ماده و نیرو هم کاهش میتوان قائل شد هم افزایش و دانشمندان دیگر هستند که درعالم وجود افزایش را اصل میدانند یعنی آنچه حقیقت است خاصیت وجودش اینست که همواره افزایش یابد بنابرین احتیاج نداریم بلکه نمیتوانیم قائل بادوارشویم ودرمی یابیم که چگونه ممکن است سیر جهان درتحول تکاملی و بیکران باشد. دراحوال حکمای دیگر که در پیش داریم باز باین مطالب برخواهیم خورد.

کل همان خداست مشیتی است که بوقوع می پیوندد و هر کس بایدهمان را بخواهد که او میخواهد تااز اینرو در تحقق مشیت آلهی شرکت کرده باشد وازاین شرکت نباید پاداشی منتظر بود که فضیلت و نیکی همانا بی توقعی است وفداکاری خود پاداش خود است. مدیر و مدّبر جهان عشق است و دین و ذوق و نیکی. اشخاص خودخواه منکر این عوالمند ولیکن خواه و ناخواه همین امور جهان را میگردانند. مرد نیك وجودخودرا وقف مطلوبی میکند که خود او بوصالش نمیرسد امّا سرانجام تحقق می یابد و کل عالم انسانیت میشکفد. افراد میروند آنچه میماند خیری است که صورت پذیر میکنند جای نفوس مردم در دامن خداست وجائیکه بقا وابدیت برای نفوس حاصل میشود آنجاست هرچه در طریق نیکی بکوشیم راه وصول بحق بابعبارت دیگر سلطنت حقه که مردم منتظر آن هستند نزدیك میشود و آن سلطنت علم است و بنابرین باید اختیار امور دردست اهل علم باشد وزمام اموررا نخبه و زبدهٔ مردم باید دردست داشته باشند.

باری ارنست رنان درفلسفه تعلیمات تازهٔ مخصوصی نیاورده است با اینهمه آثارادبی که ازاو مانده اورا درشمارهٔ حکمای عالیمقام میآورد گذشته از نگارشهای تاریخی آنچه از او بیشتر محل توجه است کتابی است بنام «یادگارهای کودکی وجوانی»(۱) و دیگری بعنوان «آیندهٔ علم»(۲) و دیگری باسم «مکالمات وقطعات فلسفی»(۳) و دیگری بنام «حدیث نفس

(۱) Souvenirs d'enfance et de jeunesse

(۲) Avenir de la science

(۳) Dialogues et fragments philosophiques

راپیش گرفتند. ولادتش در ۱۸۰۱ ووفاتش در ۱۸۸۱ واقع شده وهشتاد سال عمر کرده است .

ارنست رنان(۱)

در ۱۸۲۳ زاده و در ۱۸۹۳ درگذشته است نویسندهٔ عالیمقام و بسیار باذوق‌است بیشتر متوجه بتاریخ است ومعتقداست که علم وحکمت درضمن تاریخ بدست میآید. در آغاز عمر در رشتهٔ دیانت کار میکرد اما بزودی ازعیسویت ایمان بریده بعلم پیوست و معتقد شد که جز بوسیلهٔ تحقیق علمی بحقیقت نمیتوان رسید وبشر جز بعلم بسعادت نایل نخواهد شد ولیکن آنچه ازآن رو گردان شد اعتقاد بخوارق عادات و معجزات و کرامات بود و آن نوع داستانها که درتورات وانجیل نقل شده و تثلیث والوهیت مسیح وامور دیگری ازاین قبیل که دین سازان اساس و اصول دین ومسیحیت قرار داده‌اند وگرنه روی دلش بسوی تعلیمات دین بودو مخصوصاً بحضرت‌عیسی‌وحواریون اووانبیاء بنی اسرائیل ارادت میورزید وقسمت عمدهٔ آثارش مربوط بتاریخ وتحقیق ازدین یهود ومبانی دیانت نصاری‌است امّا نه‌بروجهی که کشیشان و اولیاء آن‌ادیان‌می‌پسندند. اصول عقاید اواینست که ازذات باری جز اینکه وجودش‌را تصدیق کنیم‌سخنی نباید گفت اوحقیقت و اصل است و دیگر چیزها ظواهر وعوارضند همه ازاو برمیآیند و باو بر میگردند . مشرب فلسفی ارنست رنان بمشرب هگل نزدیك است وبوجهی میتوان گفت اصالت تصوری است و خدا را همان مطلوب تصوری معقول غیرمحسوس می‌داند حقیقتی که در کل‌است ادراکی که درمتن جهان نهفته است بعبارت دیگر خدا همان کل است‌یا

---

(۱) Ernest Renan

روان شناسی بشیوهٔ تحقیقی خدمت کرده اند . زندگانی او از ۱۸۲۸ تا ۱۸۹۳ بوده است .

شارل رنوویه(۱)

رنوویه ازسال ۱۸۱۸ تا ۱۹۰۳ یعنی هشتاد و پنج سال زیسته و پس ازانجام دورهٔ تحصیل بتعلیم وتدریس نپرداخته امّا بوسیلهٔ تألیف وتصنیف دیر گاهی دانش پژوهان را مستفید ساخته وازحکمای معتبر فرانسه در نیمهٔ دوم سدهٔ نوزدهم بشمار رفته است وازتعلیمات او فلسفهٔ تأسیس شده که آنرا تجدید فلسفهٔ نقادی(۲) نامیده اند .

چون فلسفهٔ نقادی گفته میشود کانت بیاد میآید و البته رنوویه اصول عقاید آن فیلسوف آلمانی را پذیرفته اما به هیوم و لایبنیتس نیز مراجعه کرده‌است با این‌خصوصیت که تنها تعقل را مبنای عقایدندانسته عاطفه و ذوق و ایمان(۳) را هم دخیل کرده است اما ایمان بمعنی‌مطلق نه ایمان به دیانت مخصوص معین .

رنوویه میگوید اصل عدم تناقض را نمی توانیم از دست بدهیم و ناچار یکی دو امرمتناقض‌را باید بپذیریم پس می‌بینیم فلسفه بایدمبتنی باشد یا بر وحدت وجود و عدم تناهی آن واعتقاد بذات وجوهر ووجوب و موجب بودن امور یا بر تعدد وجود وتناهی آن واختیاری وحادث بودن امور و اشیاء چنانکه شماره و مدت آنها معدود و محدود بوده وآغاز و انجام داشته باشد .

رنوویه از روی تعقل و نیز بنا بر ذوق و عاطفه فلسفهٔ دوم راااختیار

Lafoi (۳) Néo-Crticisme (۲) Charles Renouvier (۱)

فلسفی »[1] و کتابی که در احوالات حضرت عیسی[2] نگاشته در میان مقدسین مسیحی غوغا بلند کرده است.

هیپولیت تن[3]

این دانشمند نیز بیشتر ادیب ومورخ و نویسنده است امّا قوهٔ تحقیق وتشریح مطالب و نکته‌سنجی را بکمال دارا بود وبفلسفه نیز می‌پرداخت و دراین رشته به اسپینوزا وهگل نظرخاص داشت ولیکن برحسب‌طبیعت زمان تکیه اش بعلوم بود یعنی فلسفهٔ تحقیقی را می‌پسندید و بآن روش میرفت و در ادب و فلسفهٔ صنایع نیز شیوهٔ علوم بکار میبرد. در فلسفهٔ تحققی هم که بیشتر مبنی برمشاهده وتجربه است مایل بود که بطریق ریاضی وهندسی پیش برود و معلول را بنحو ضرورت ازعلت برآورد. و نیز ازخصایص او این بود که با وجود تمایل بفلسفهٔ تحققی بفلسفهٔ اولی بی اعتقاد نبود وعقیده داشت که ازظواهر وعوارض تجاوز میتوان کرد و بذوات وحقایق نیز میتوان رسید وباندازهٔ فیلسوفان تحققی دیگر ازین جهت نا امید نبود ومیگفت راست است که من افق ذهن خودرا محدود می بینم امّا تنهاحد ذهن خودرا در می‌یابم وحد ذهن نوع بشررا نمیتوانم معین کنم.

هیپولیت تن‌درفلسفه تعلیمات خاص که درکلمات حکمای بزرگ دیگر نتوان یافت ندارد امّا نوشته هایش همه خواندنی است اثر فلسفی او که بیشتر اهمیت‌دارد کتابی است بنام عقل[4] که درقوهٔ ادراك وشعور تحقیقات بعمل آورده و از اینرو درجمع کسانی است که بتأسیس علم

(۱) Examen de conscience philosphique (۲) Vie de Jésus
(۳) Hippolite Taine (٤) L'Inlelligence

همان حقایقی است که در آئینهٔ ذهن مصور میشود نه اینکه موهـوم و مخیل باشد اینست که رنوویه با وجود این عقیده از اهل تشکیك بشمار نمی رود .

پس رنوویه پیرو کانت است بااین قید که ذوات را منکر استو نیز در تعیین وشمارهٔ مقولات با او اختلاف دارد و معتقد است که رأس مقولات تصور شخصیت(۱) است یعنی چون مدرك ادراك حوادث کرد من و جزمن یا عالم ومعلوم را تشخیص میکند وتصور شخصیت برای او دست می دهد ومقولات دیگر کم و کیف ووضع است که مقولات سکونی(۲) هستند و کون و فساد(۳) وتوالی(٤) وغائیت(٥) وفاعلیت(٦) که مقولات حرکتی(۷) می باشند .

بنابر اصلی که رنوویه دربیش گرفت وبآن اشاره کردیم که یکی از دو امر متناقض را اختیار کرد جهان واجزای آنرا منفصل ومتکثر و محدود ومعدود و ازجهت مقدار ومدت متناهی دانست که هریك از امور وهمچنین کلیهٔ آنها آغاز وانجام‌دارد و نامحدودی وبیکرانی وبی‌آغازی وبی‌پایانی متصور نیست ونمی‌تواند متحقق شود جز اینکه مقدار ومدت و شمارهٔ آنها برما دانسته نیست .

پیوستگی واتصالیکه‌درامور اشیاءِ جهان بنظر میرسد نتیجهٔخطای ذهن است مانند شعلهٔ جواله و گرنه درحقیقت امور واشیا همه منفصل‌اند وافراد اصلند نه هیئت اجتماعیه و ازاینجهت مذهب رنوویه با لایبنیتس موافق وماننداو ومعتقد بجوهر فرد است اما بخلاف لایبنیتس جوهر های

(۱) Personnalité (۲) Statique (۳) Le Devenir
(٤) Succession (٥) Finalité (٦) Causalité (۷) Dynamique .

کرده و فلسفهٔ عقلی و استدلالی را با فلسفهٔ اخلاقی و ذوقی متلازم ساخته است

گفتیم رنوویه فلسفه نقادی کانت را پذیرفته وتجدید کرده است اما تصرفات نیز در آن بعمل آورده است. و نخست اینکه کانت میگفت آنچه ما میتوانیم ادراك کنیم عوارض وحوادث (۱) است وعقل ماحکم میکند که ذواتی (۲) هم هستند که نمی توانیم ادراك کنیم. رنوویه وجود ذوات را منکر شده مانند هیوم میگوید جز حوادث که بادراك ما درمیآیند چیزی بر مامعلوم نیست وحتی نفس ماهم ازحوادث است و بنابرین وجود منحصر بمدرکات ومدرك است. حوادث مقولات درقالب ریخته میشوند و بر طبق آنها تصورات (۳) برای ما صورت می بندند و پشت سر با بالای حوادث و تصورات نباید جواهر وذوات وحقایقی که مبنای آنها باشند فرض کنیم نه روحانی و نه مادی وجسمانی وهمچنین امر مطلق (٤) وجود ندارد و هر چه هست نسبی (٥) ونسبت است حتی اینکه خود ادراك هم نسبت (٦) است یعنی نسبت میان عالم ومعلوم (۷) واین نسبتها که بادراك مادرمیآیند تابع قوانین قبلی (بآن معنی که کانت قائل بود (۸)) واصول معدودی هستند که همان مقولات میباشند و انسان جز اینکه امور را در قالب آن مقولات بریزد و تصوری از آنها دریابد کاری نمی تواند بکند و البته خوانندگان متوجه هستند که در فلسفهٔ کانت ورنوویه مقصود از تصورات

(۱) Phénomènes (۲) La chose en soi یا Noumènes

(۳) Rep ésentations (٤) L'Absolu (٥) Relatif

(٦) Relation واین عقیده را نسبیت Relativité میگویند

(۷) Sujet et objet (۸) à priori

بعقیدهٔ رنوویه چون عدالت درامور جهان حکمفرماست همین فقره مبنای اخلاق‌است افرادنسبت بیکدیگر داین ومدیون‌اند و باید بمقتضای این امرعمل کنند واین حالت رابنحو اعتدال نگاه بدارند واگر چنین کنند صلح و سلامت بر قرار خواهد بود افسوس که مردم بیکدیگر اطمینان ندارند وهر کس میخواهددیگری راوسیلهٔ اغراض‌خود کند وازاوبرباید اینستکه میان مردم حال صلح و سلامت مبدل بجنگ وجدال شده است وحق مالکیت از وسایلی‌است که مردم‌برای دفاع خود درمقابل دیگران اختیار کرده‌اند واینحالت بی‌اعتدالی نتیجهٔ خود پرستی و نفسانیت انسان است که مابهٔ شروفساد شده و عصیان آدم باین معنی‌است وهمین فقره نیز دلیل است براینکه انسان در اعمال خود مختار میباشد و جبر در کار نیست.

امّا مختاریت انسان که در گذشته سبب عصیان و هبوط او شده در آینده باعث عروج او میتواند شد وسعادت بشررا باید از حسن ارادت او منتظر بود نه ازترقی علم یا تحول طبیعی زیرا که رنوویه تحول وتبدل احوال وانواع را همچون منتهی‌بفرض وحدت وجود وموجب بودن‌امور میشود منکر است.

الفرد فویه

الفرد فویه[۱] ازحکمای بزرگوار فرانسه درعصر اخیر است در ۱۸۳۸ زاده ودر ۱۹۱۲ در گذشته است از جوانی مبتلا بدرد چشم و ضعف مزاج شد چنانکه نتوانست شغل تدریس را که اختیار کرده بود دنبال کند با اینحال سراسرعمر هفتاد وچهارساله خودرا بتحقیق وتألیف

(۱) Alfred Fouillée

فرد را معدود ومتناهی می‌داند .

رنوویه قاعدهٔ علیت را کلی نمی پندارد و حدوث بی‌علت را جایز میشمارد و ازاینرو معتقد باختیار است و ایجاب را در همه مورد ضروری نمیانگارد وافعالیکه‌ازانسان‌سرمیزند واحکامیکه مردم درامورمیکنند اختیاری می‌داندوچون بذوات معتقد نیست اختیار رادرهمین‌عالم‌حوادث قائل است بخلاف کانت که حوادث را موجب میداند واختیار را جز در ذوات ممکن نمی‌پندارد .

رنوویه‌مانند کانت معتقد است که انسان در ارادهٔ خود مختاراست امّا وجدان اوانجام تکالیف را بطورقطع امر میکند(۱) و نیز همین حس تکلیف انسان را برآن می‌دارد که ببعضی مسائل حکم کند ومعتقد شود مانند حکم بوجود خداوند وبقا وخلود .

خدا یعنی همان نظام معنوی واخلاقی که در جهان جریان دارد و می‌بینیم که در کارگاه گیتی عدالت حکمفرماست وتخلف ازاعتدال‌مایهٔ رنج است و کیفر دارد .

بااینحال خداوندرا هم‌رنوویه بنابرمسلك‌خود فرد محدودمیداند و دراین مورد نیز بوجود نامتناهی قائل نیست واقتدار واختیار را جز در فرد متشخص ممکن نمی‌پندارد و ازتشبیه خدا بانسان یعنی اینکه‌انسان خداوند را قیاس‌بنفس‌خود بکند باك ندارد امادربارهٔ خدا حکمی‌نمیکند واقرار بجهل دارد ومیگوید همینقدر میدانیم که خیر کل است .

اشخاص‌نیك را میتوان گفت باقی هستند اما اینهمُ فرض‌استو بهتر آنست که بگوئیم نمی‌دانیم .

(۱) Impératif catégorique که در فلسفه کانت بیان کرده ایم .

پیوسته است ودراختیار انسان نیست پس اعمالش موجب است و چگونه ممکن است در اراده مختار باشد در اینصورت بمردم تکلیف کردن که حسن اخلاق ودرستی کردار داشته باشید چه‌مورد دارد و انسانرا مسئول اعمال ناشایسته خود دانستن مبنی برچه اساسی‌است؛ ازآنطرف برحسب وجدان نمیتوان گفت انسان بکلی بی‌اختیاراست وهیچ حرجی براو نیست واکثر فلیسوفان انسانرا فاعل مختار دانسته‌اند.

اینست یکی از مشکلات حکمت که هر کس در آن باب نظری اتخاذ کرده ووجهی اختیار نموده‌است ودراین کتاب ما بارها درضمن بیان عقاید حکما باین مطلب اشاره کرده‌ایم.

الفرد فوبه ازآنجا که پروردهٔ این دوره واهل‌علم بود نمیتوانست منکروجوب رابطهٔ علت و معلول شود از آنطرف مذاق‌ومشربش‌متمایل بروحانیت بود و طبعش از مـادیتی که بعضی ازاهل علم بآن‌میگرایند بیزار ودلش بمختاربودن انسان گواهی میداد.

ونیز چنانکه اشاره کردیم وخود او درنگارشهایش تصریح کرده است استاد حقیقی او در فلسفه افلاطون بوده و ذهن او بامثل افلاطونی انس کامل داشته‌است ونیز مذاقش‌را گفتیم این بود که درفلسفه در هیچ امرنظررا یکطرفی نباید قرارداد وآراء مختلف رابابد جمع کرد و بـا یکدیگرسازگار ساخت.

پس درامر جبر واختیار نظرش این شد که نباید عنوان مسئله را اینقسم کرد که بگوئیم انسان مختاراست یابگوئیم‌مجبوراست بلکه باید گفت اعمال انسان موجب است امّا درراه اختیار سیر میکند. این عبارت بیان توضیحی لازم دارد.

وتصنیف مشغول بود و آثار فراوان گذاشت. در سخنگوئی و نگارندگی زبردست سخنش گیرنده و نگارشش دلپذیر بود استفادهٔ این حکیم نخست ازافلاطون سپس از کانت ومند وبیران بوده‌است و شیوهٔ او اینکه رایها ومذاهب مختلف را باهم وفق دهد وسازگار کند چنانکه یادگار مهم او درحکمت اظهار نظری است که بنابر آن وجوب رابطهٔ علت ومعلول را با اختیار انسان(۱) دراعمال خود سازگاری میدهد.

خوانندگان این کتاب میدانند که این مسئله ازمشکلات بزرگی است که هم ارباب ادیان وهم اهل‌علم وحکمت بآن مبتلاهستند. به بیان اهل دیانت مسئله چنین طرح میشود که چون قدرت مطلقاً از خداوند است وهرچه‌واقع‌میشود البته‌بنابر مشیت اومقدّراست پس چگونه‌میتوان گفت انسان دراعمال خود مختار ومسئول است وچرا اورامکلف‌میدانند و باعمالش پاداش و کیفر میدهند و اگر اختیار با انسان است قدرت خدا وتقدیر ومتصرف بودنش‌درجمیع امورعالم چه‌معنی دارد؟ و میدانید که دراین باب رایها مختلف شده بعضی بکلی جبری بوده یعنی انسان را بی‌اختیار دانسته اند و برخی معتقد بمختار بودن انسان بوده اند وبعضی گفته‌اند امر میانهٔ این دومیباشد.

امّا اهل فلسفه وعلم میگویند ما ناچاریم رابطهٔ علت و معلول را واجب بدانیم یعنی هیچ امری بی علت واقع نمیشود وچون علت موجود باشد وجود معلول واجب است پس عمل‌انسان هم بی علت نمیشود وحتی وقتیکه اراده برعملی میکند اراده اش معلول علتی است و سلسلهٔ علتها

(۱) رای وجوب رابطهٔ علت ومعلول راکه در نتیجه آن عمل انسان موجب میشود بفرانسه déterminisme میگویند واختیار همان است که liberté میخوانند .

مادی ومحسوس نمودی است عارضی و صوری و این نمود را معنائی است نهانی که محسوس نیست بلکه معقول است یعنی جـزئی نیست کلی است و بحس در نمیآید و باید عقل آنرا دریابد. معانی این امور صوری یعنی کلیات معقول را افلاطون بلفظی نامید که قدمای ما مُثل(۱) ترجمه کرده اند و ارسطو که شاگرد افلاطون بود همین عقیده را داشت بااین تفاوت که افلاطون مُثل رادارای وجود مستقل وجدا از افراد محسوس می‌دانست و اصل و حقیقت می انگاشت و افراد محسوس را پرتو آنها میخواند ولی ارسطو برای کلیات وجود جداگانه قائل نبود و آنها را در افراد قائم می‌دانست وقدمای ما آنچه را درحکمت افلاطون مُثل گفته بودند دربیان حکمت ارسطو صور اصطلاح کردند(۲).

در هرحال افلاطون و ارسطو متفق بودند در اینکه حقیقت اشیاء صورت آنهاست و علم انسان بر اشیاءِ بصورت آنها تعلق‌میگیرد و علم بشئی چون درذهن حاصل شد دانشمندان ما تصور مینامند و تصور کلی را صورت معقول نیز میگویند اما در زبان های اروپائی این معنی را بهمان لفظی میخوانند که افلاطون و ارسطو برای حقیقت اشیااختیار کرده بودند.

پس حکما از زمان‌باستان اساساً دو دسته شدند یك دسته محسوسات یعنی امور جسمانی و مادی راحقیقت دانستند و یك دسته معقولات را حقیقت‌شمردند خواه برای‌محسوسات حقیقتی‌قائل باشند (مانندمشائیان)

(۱) Idées (۲) البته خوانندگان ما صورتی‌را که اصطلاح حکما و بمعنی حقیقت اشیاست با صورتیکه عامه وشعرا در مقابل معنی و حقیقت استعمال میکنند اشتباه نخواهند کرد که بکلی متباین بلکه متضادند و ما اینجا چون صوری میگوئیم مقصود منتسب بصورت باصطلاح عامه است وچون صورت وصور میگوئیم باصطلاح حکماست

اینکه اعمال انسان موجب است چندان توضیح نمیخواهد و هر کس اهل علم و تحقیق است بآسانی تصدیق میکند که امور عالم همه تابع قاعده ودر تحت ضابطه است ورابطهٔ علت و معلول واجب است ومحققان وقتیکه میگویند انسان اختیار ندارد نظر بهمین است که اعمال انسان هم مانند همه امور عالم تابع قاعدهٔ علت ومعلول است پس موجب است و الفرد فویه هم این قاعده را تصدیق دارد و میگوید هیچ معنی ندارد که بگوئیم اعمال انسان ازقاعده ربط علت و معلول بیرون است گذشته از اینکه اگرهم وجوب رابطهٔ علت ومعلول‌را دراعمال انسان باطل کنیم و باختیار بی‌وجه(۱) قائل‌شویم مقصود اصلی حکما ازمختار دانستن‌انسان ازمیان میرود زیرا در آنصورت اختیارات یکسره تصادفی و بی مأخذ و بی‌معنی خواهد بود وهررائی ازرأیها که برآن تصمیم شود ترجیح بی‌مرجح است ونیکی وبدی درآن ملحوظ نتواندبود وپاداش و کیفرمورد نخواهد داشت. واگر ترجیح بی‌مرجح نبوده و اختیارات موجه باشد ناچار پای علت ومعلول درمیان است.

پس موجب دانستن اعمال انسان اشکال‌ندارد اکنون به‌بینیم اینکه دانشمند فرانسوی میگویدانسان درراه‌اختیارسیرمیکند چه‌معنی دارد وچگونه‌است اینجاست که‌پای مثل افلاطونی درکارمیآید و برای اینکه مطلب روشن‌شود گوئیم:

خوانندگان‌این کتاب وآگاهان میدانند که‌اززمانیکه افلاطون باستادی‌حکمت شناخته شد این بحث میان اهل‌نظر پیش آمد که جهان

(۱) بفرانسه Liberté d'indifférence یعنی در عمل میان شقوق مختلف که پیش میآید تفاوتی نگذارند و یکی را بدلخواه‌اختیار کنند.

اینکه با بر کلی موافق نبودو نیزمیترسید گمان برود که اوغیرازتصورات ذهنی حقیقتی‌قائل‌نیست و دیدید که از پیروان کانت فیخته اصالت‌معقول درون‌ذاتی وشلینك‌اصالت معقول برون ذاتی وهگل اصالت معقول‌مطلق رامعتقدبودندو شوپنهاور نیزبوجه دیگرهمین‌عقیده را داشت‌وهمه‌هریك بوجهی معتقد بودند که حقیقت آنست که بتصور عقلی در میآید یعنی امری معقول است و درجهان مادی هم آنچه محسوس میشود همان‌امر معقول است (یاعقل یاعلم‌باروح یانفس) که نمایش‌وتجسم می‌یابد وامروز برای علمای طبیعی و حکمای تحققی هم معلوماتی دست داده است که هردودسته میتوانند بهم‌نزدیك شوندیعنی آنان که مذهب اصالت معقول دارندوروحی‌هستندمیتوانندتحققی‌نیز باشندوعلمای تحققی هم میتوانند بوجهی باآنان هم آوازشوند و گفته هائیکه بعد ازین درپیش داریم این نکتهٔ دقیق را روشن ترخواهد کرد.

پس از این مقدمه میرویم بر سر مطلب و میگوئیم الفرد فویه از حکمای روحی بود یعنی امرمعقول (یاتصور یاصورت یامعنی) راحقیقت میدانست و در این باب مذهب او تازگی نداشت آنچه اختصاصی اوست اینست که‌معتقد بود که تصور نیروست یعنی معنائی کـه در ذهن است چنانکه بعضی گمان برده اند نمایش وتصویر صرف نیست بلکه حقیقتی است که منشأ اثراست ومانند نیروهای دیگرمنتهی بفعل وعمل میشودو تصور تحقق می یابدوازاینرو معانی وتصورات را چون باین وجه منظور شود «تصور نیرو» میخوانند (۱)

قول به تصور نیرو یعنی نیروئی که ناشی از تصورذهنی‌است‌یاتصوری

(۱) Idées-forces

خواه نباشند(مانندافلاطو نیان) . دستهٔاول را اروپائیان حکمای‌مادی[۱] و دستهٔ دوم را حکمای روحی[۲]خوانده اند نظر باینکه این جماعت بنحوی از انحا بوجود روح که امر معقول است معتقدند (باصطلاح ما متألهین یا حکمای آلهی) وچون این دسته معتقد بحقیقت داشتن صور یعنی آنچه بتصور ذهنی درمیآیدمیباشند مذهب آنانرا بلفظی دیگر نیز خوانده اند[۳] مشتق ازصورت یا تصور که ما هم از ناچاری مذهب‌اصالت تصور یااصالت معقول یااصالت صورت ترجمه کردیم واصالت علم واصالت عقل واصالت‌معنی نیز میتوان گفت. حکمای‌اروپا هم که درعلم‌وحکمت تجدد کردند همچنان منقسم باین دو دسته بوده و هستند هر چند نظر ایشان در امر ماده و روح ومحسوس ومعقول تحول کلی یافته است (البته این حکما آنچه را باختلاف مقام‌صورت یا تصور یا معنی یا معقول یاعقل یاعلم‌میخوانیم متصل بمبدأمی‌دانند وبنابرین برحسب‌مقام‌منتسب‌بحقیقت انسان یابحقیقت جهان‌میشود) .

واگر در فلسفهٔ دکارت واسپینوزاولایبنیتس و بر کلی و کانت و فیخته وشلینك وهگل وشوپنهاور ومندوبیران که حکمای بزرك اروپا میباشند درست‌تأمل‌فرموده باشید برخورده‌ایدباینکه‌همه روحی بوده و اصالت صورت را معتقد بوده‌اند جز اینکه درهمین مذهب طرق مختلف اختیار کرده اند . عقیدهٔ دکارت درین مبحث نزدیك بافلاطون وارسطو بود واسپینوزا وحدت‌وجودی‌شد ولایبنیتس مذهب‌جوهر فرد رااختراع کرد وبر کلی جز صورت یا روح چیزی قائل نبود ومحسوس ومعقول‌را دوچیز ندانست و کانت ازمذهب اصالت تصور تحاشی میکرد بملاحظهٔ

(۱) Matérialistes (۲) Spiritualistes (۳) Idéalistes

يعنی خواهش وشوق و ارادهاست و زندگانی بلکه کلیهٔ وجود ناشی از این مبدأ میباشد .

چون قبول کردیم که تصور نیروست و هرعلمی منتهی بعمل میشود یعنی معنی ومنوّی تحقق ووجود مییابد گوئیم یکی ازمعانی که در ذهن انسان هست تصوراختیارداشتن است بلکه میتوان گفت هرامری که درذهن انسان متصور میشود با تصوراختیارمقرون است پس تصوراختیار هم مانند معانی دیگر قوهٔ تحقق دارد پس میتوان گفت بهمین دلیل که ذهن انسان متوجه ومایل باختیار است اختیار بیش یا کم زودیادیر صورت پذیر میگردد واینست معنی آن سخن که گفتیم انسان درراه اختیار سیر میکند .

قاعدهٔ رابطهٔ علت ومعلول(۱) درست است وبنابرین اعمال انسان موجب(۲) است امّـا تصور چون نیروست او خود علیت(۳) دارد و تصور اختیار خود علت(٤) اختیار(٥) است جز اینکه اختیار ازآغاز موجود و متحقق نیست بلکه در تحت اثر تصور رو بتحقق میرود و هرچه پیش میرویم اختیار ما دراعمال بیش میشود اینست که گفتیم اعمال انسان موجب است امّا در راه اختیار سیر میکند و بـاین بیان معلوم میشود که انسان نه مختار مطلق است نه یکسره مجبور است و امر میانهٔ این دو میباشد و این یك نمونه است ازاینکه الفرد فویه چگونه آرا ومذاهب مختلف را باهم جمع میکند .

پس ایلفرد حکیم فرانسوی قاعدهٔ وجوب ترتب معلول رابرعلت قائل است وبسبب قول به تصور ـ نیرو آنرا منافی اختیار نمی‌پندارد بلکه آن

Causalité (۳) Déterminé (۲) Déterminisme (۱)
Liberté (٥) Cause(٤)

که منشأ نیرو میباشد که آن تصوررا کم کم متحقق میسازد بنیاد فلسفهٔ الفردفویه است واو براین بنیاد یك فلسفهٔ تمام ساخته یعنی این بنیاد را درروانشناسی وعلم اخلاق وعلم مدنیت(۱) و کلیات فلسفه بکاربرده‌است وما اگر بخواهیم وارد رشته های مختلف ازتحقیقات او که براین بنیاد گذاشته شده بشویم سخن درازمیشود پس لب" فلسفهٔ اورا بدو کلمه بیان میکنیم که الفرد فویه گذشته ازاینکه همه حقیقتهای جهان را معقول و ناشی ازمعقول ومعنی میداند در نفس انسان نیزعلم و اراده را که اکثر حکما از یکدیگر تفکیك کرده دوقوه می پندارند او یك قوه میشمارد وعلم و ادراك را با اراده واراده را با علم و ادراك مقرون و لازم و ملزوم میخواند و وقتیکه تصور میگوید مرادش معنی و علمی است که البته با اراده و عمل همراه است چه این دو امر دو وجه از یك چیز میباشند تصور ذهنی در مغز انسان با مبدأ حرکت همراه است و امکان ندارد که صورتی در ذهن حاصل شود که منشأ حرکت نباشد و هرگاه حرکت ظاهرومتحقق نشود ازآنست که صور دیگر نیز درذهن هستند که بیش یا کم ازحرکتی که باید از آن صورت ناشی شود جلوگیری میکنند. شوپنهاور که اراده را حقیقت مطلق میدانست حق داشت اشتباهش دراین بود که علم را عارضی می پنداشت و بر نخورده بود باینکه اراده بی علم نمیشود وحقیقت امری است واحد که علم واراده هردوخاصیت اوهستند جزاینکه این دو خاصیت همیشه بیك میزان نیستند و نسبت بیکدیگر شدت وضعف دارند واین امر واحد است که الفردفویه تصور نیرو نامیده است بنابراینکه هم‌تصور یعنی‌صورت حاصل درذهن‌است هم مبدأحرکت

Sociologie (۱)

فصل سوم

ژان ماری گویو(۱)

گویو درحکمت وشعر وادب گوهری بود که خوش درخشیدولی دولت مستعجل بود . شاگرد الفرد فویه وپسرزن اوبود دربیست و پنج سالگی ازحکمابشمار رفت امّا مسلول بود ودرسی وچهارسالگی جوانمرك شد (۱۸۵٤ تا ۱۸۸۸). دراین عمر کوتاه آثار گرانبها ازخود گذاشت قدری بشعر و بیشتر به نثر . تحقیقات مهمش در اخلاق است و زیبائی شناسی ودیانت . دو کتابش که نامی تراست یکی باین عنوان است «اخلاق بی تکلف و بی باداش»(۲) و دیگری عنوانش چنین است « بی دینی آینده »(۳).

بنیاد عقاید گویو تقریباً همان بنیاد نیچه است ولی در نتیجه یکسره مخالف اوست زیرا که نیچه صرف انفرادی است و گویو همه اجتماعی است .

خلاصهٔ نظر گویو اینست که درجهان اصل وحقیقت همانازندگی وحیات است وحیات در سراسر جهان پراکنده است حتی جمادات هم جان دارند جز اینکه جانشان ضعیف است یعنی جانی است که هنوزرشد نکرده یا جانی است که فرتوت شده است .

امّا بایددید حقیقت زندگی چیست. بعقیده گویو حقیقتزندگی افزایش وبسط یافتن وتوانا شدن وتجاوز کردن است امّا افزایشش ازخود است و زاینده است نه اینکه ازدیگری بگیرد و برخود بیفزایدوتوانائی وتجاوزش باین وجه نیست که دیگری را زبون کند بلکه بجود کردن و

(۱) Jean Marie Guyau

(۲) Morale sans obligation ni sanction

(۳) L'Irrelipgion de l'avenir

قاعده را منشأ اختیار میداند ومعتقداست که همان نیروی تصور که انسان را بسوی اختیارمیبرد بسوی کمالات اخلاقی دیگر از قبیل حس مسئولیت وناخود خواهی وبی آلایشی ومحبت کل نیز میرساند و بطور کلی مانند هربرت اسپنسر جهان را درسیر تکاملی میداند جز اینکه مانند حکیم انگلیسی مادی نیست وتکامل را منتسب به نیروی تصور یعنی نیروی امری معنوی میکند که آن سبب میشود که برای انسان بلکه برای سراسر جهان کمال مطلوب[۱] پیش میآید وهمان نیروئی که کمال مطلوب را پیشنهادمیکند آنرا تحقق نیز میدهد وچون مؤثر دروجود تنها علل مادی نیست بلکه مؤثر حقیقی علل معنوی است و برای معنویات حد و انتهائی متصور نمیباشد پس میتوان معتقد شد که طبع جهان چنانکه بعضی گمان برده اند تنها ببقا مایل نیست بلکه تمایلش بافزایش است وبنابرین شاید که ترقی وتکامل جهان را بتوان بی پایان دانست[۲].

اینست بنیاد فلسفهٔ الفرد فویه و کسانیکه بخواهند بتفصیل از آن آگاه شوند باید به تصنیفات خود او مراجعه نمایند مخصوصاً بکتابهائی- که «اختیار ورابطهٔ علت ومعلول»[۳] و «روانشناسی مبنی بر تصور نیرو»[۴] «واخلاق مبنی بر تصور - نیرو»[۵] و «آیندهٔ علم مابعدالطبیعه»[۶] نام دارد والبته مطلب بسیار دقیق است وما همه را باشاره گذراندیم که این کتاب گنجایش تفصیل ندارد.

---

(۱) Idéal (۲) در پایان بیان فلسفهٔ نیچه باین فقره اشاره کردهایم.

(۳) La liberté et le détérminisme

(۴) Psychologie des idées-forces

(۵) Le Morale des idées-forces

(۶) L'avenir de la métaphysique

فصل سوم

رغبت انسان بصنایع و هنرهای زیبا نتیجهٔ همان تعریفی است که از حیات کردیم که طبعش برافزایش و بسط یافتن است زیرا که هنر بوجود آوردن زیبائی است وزیبائی آنست که زندگانی را پرمایه و متمتع‌سازد پس توجه انسان بهنر از روی احتیاجی است که به پرمایه کردن‌زندگی دارد وهنر درواقع احساسات لطیف را ازیکی بدیگری فایض مینماید اینست که ازضروریات زندگی شمرده میشود وهرچه فیضش عام تر باشد بزرگتر است .

☆ ☆ ☆

مبنای دیانت بعقیدهٔ گویو همان ربط واتصال انسان است بجهان‌و ابنای زمان یعنی رابطه انسان باجامعهٔ کوچکی که‌درآن زیست‌میکند، بواسطهٔ دیانت تبدیل میشود برابطه باجامعهٔ بزرگتری که‌هرچه‌بسطش بیشتر باشد بهتراست درواقع دیانت جهت جامعه کل بشر است بلکه رابطهٔ بشر بکل جهان وبمبدأ وحقیقت آنست پس دین باید یکی‌باشد. آنچه مایه اختلاف مردم در دیانت شده است احکام وافسانه ها و آداب ومناسکی است که بادیانت‌همراه کرده‌وآنها را لباس‌حقیقت‌قرارداده‌اند واینکه گویو میگوید آیندگان بیدین خواهند بود بااین معنی است که این لباسها که برحقیقت پوشانیده اند باید از میان بر داشته شود و ازاین جهت میان مردم اتحاد دست دهد ویکی ازموجبات بزرك جنك و جدال مرتفع گردد بعبارت دیگر از بیدینی آینده آنقسم که گویو در نظر دارد حقیقت و مرتبهٔ اعلای دین و تمدن را میخواهد زیرا حقیقت دین که هیچگاه باطل نمیشود آنست که شخص ازظاهر بباطن متصل

فیض بخشیدن است. طبع زندگی براینست که هم رو بافزایش برودهم بسط بیابد افزایشش باینست که آنچه قوه و استعداد دارد بفعل بیاورد و بروز دهد بسطش باینست که قوایش اعم از افکار ومعلومات یااحساسات یا ارادات ازخودش تجاوز کند وبغیر برسد. زندگانی تمام آنست که برای بسیاری از دیگران بکار برود. خود خواهی مطلق با زندگانی سازگار نیست فقط خودرا خواستن خودرا محدود کردن و کاستن است اگر جود وفیض نباشد مرگ خواهد بود چونکه حیات باقی نمی‌ماند مگر بشرط اینکه انتشار یابد.

اینست که کمال خود خواهی در کمال غیر خواهی است واخلاق نمی‌تواند انفرادی بوده بلکه بضرورت باید اجتماعی باشد اگر فرد در جماعت زندگی نکند زندگی چه معنی دارد؟ اگر وجود افزایش و بخشایش وفیض نداشته باشد چگونه میتوان گفت زنده است واگر غیر نباشد فیض چگونه صورت می‌پذیرد؟

بنابرین حسن اخلاق یعنی غیرخواهی مبنی بر تکلیف وتکلف نیست چون لازمهٔ زندگیست وحقیقت آنست وبهمین دلیل پاداش هم ندارد چون خوش خوئی موافق طبیعت وبدخوئی مخالف است. درهیئت اجتماعیه هم اگر تخلف ازحسن اخلاق را کیفر میدهند برای انتقام وتلافی نباید باشد بلکه برای حفظ ودفاع جامعه است.

رأفت وشفقت آنسان که نیچه میگفت خوی بندگان نیست بلکه طبیعت وفطرت انسان مخصوصاً خواجگان است وگویو میگفت من یك دستم دردست هم قدمان است ودست دیگرم برای دستگیری افتادگان است بلکه باك ندارم که هر دو دستم را بسوی افتادگان دراز کنم.

فصل چهارم

آخرین منزل

بخش اول

مقدمه

سیر اجمالی مادر حکمت اروپا بپایان سده نوزدهم و آغاز سده بیستم میلادی رسید.

گذشته ازاینکه حرکت ماسریع و توقف ما درمراحل و منازل کوتاه ومختصر بود بسی ازمراحل را هم وارد نشده ترک کردیم یعنی بسیاری ازدانشمندان را مسکوت گذاشتیم وازبیان تحقیقات ایشان چشم پوشیدیم تا افکارخوانندگان ما که تازه در این خط افتاده اندپرمشوش نشود واذهانشان مکدر نگردد بنا برین بذکراشخاص برجسته و بیان تعلیماتی که آگاهی از آنها واجب است اکتفا کردیم.

درسیرحکمت درسی چهل سال گذشته کار مشکلتر از پیش است اشخاصی که تحقیقات فلسفی کرده اند فراوانند ومذاهب و آراء ایشان بسیار مختلف ومتشتت است: کسانیکه بعلوم و فنون ریاضی و طبیعی اشتغال داشته ودارندمبانی واصول ونتایج حاصل ازآن فنون را تکیه‌گاه نظر خود ساخته آنچه را فلسفه علمی (۱) نامیده اند قوت داده اند. جماعتی پابندعقاید دینی مسیحی بوده وافکارجدید را باَنسو کشانیده‌اند تابتوانند اصول دین را تائید کنند(۲) گروهی دنبال تعلیمات کانت و

Pholosophie religieuse (۲) Philosophie scientifique (۱)

گردد. آنکه مایهٔ نفاق‌است قشریات‌دین است وچون چشم بصیرت‌مردم بازشود مغزرا که یکی بیش نیست وهمان حکمت وعرفان‌است‌میگیرند وقشرها را دور میاندازند.

ازفلسفه گویو باین کلیات باید اکتفا کنیم که هر چند تحقیقات بسیار دلکش است این مختصر بیش از آنچه گفتیم گنجایش ندارد.

تشکیل داده و برخی هنوز بآنجا نرسیده که فنی خاص شود و هر کدام از این دو قسم باشد در هر حال ارتباطشان با فلسفه قطع نشده و در سیر حکمت ناچار باید بآنها توجه کرد چنانکه روانشناسی (۱) یعنی معرفت نفس ومطالعه دراحوال انسان ازحیث تعقل و تفکر و تخیل و احساسات و تخلق وامور فطری یاارادی اوعرض عریضی پیدا کرده وبسیاری ازمحققان را مشغول ساخته و کاربجائی رسیده که فنی مهم و مستقل شده است با اینکه همواره یك شعبه بزرگ از فلسفه نیز بشمار میرود . همچنین فن جدیدی که اگوست کنت جزء طبقه بندی علوم شماره کرده وموضوع بحث قرارداد یعنی علم مدنیت (۲) اهمیتی بکمال یافته است . بنیاداخلاق ومسئلهٔ جبر واختیار ومبانی سیاست مدن نیز پیوسته ازمباحث مهم فلسفه بوده است . دیگرازمباحثی که کم کم فنی مستقل تشکیل میدهد مبحث زیباشناسی (۳) است . مسائل فلسفهٔ اولی والهیات نیزهمواره موضوع بحث است امّا پیشرفت درآن مسائل مانند مباحث دیگر نیست هرچند آنچه راجع بنفس است در ضمن روانشناسی رو بتوسعه است و در بارهٔ حقیقت جسم ومبادی آن نیزعلمای طبیعی بتحقیقات دقیق رسیده‌اند .

پس وارد شدن ما درتحقیقات فیلسوفان معاصراروپائی باطرح این کتاب که برای آشنا ساختن دانش پژوهان ما باصول عقاید فیلسوفان مغرب زمین است بی‌تناسب بنظرمیآید . اگر باشاره و اختصار بگذرانیم باآنکه هر کدام ازآنها مقدمات و بیانات وافی لازم دارد چیزی دستگیر نخواهد شد و اگر بخواهیم بیان را وافی کنیم کتابی جدا گانه و مفصل باید نگاشت، خاصه اینکه درهمین سالهای اخیردرفنون ریاضی و

(۱) Psychologie (۲) Sociologie (۳) Esthétique

فلسفهٔ نقادی[۱] را گرفته‌اند. بعضی مذهب اصالت معقول[۲] ومخصوصاً فلسفهٔ هگل را پسندیده اند برخی مذهب روحی[۳] و دوگانگی جسم و روح رادنبال کرده اند وبعضی وحدتی روحی یا مادی شده‌اند. بسیاری ازدانشمندان بروش اگوست کنت رفته وفلسفهٔ تحققی را[۴] اختیـار کرده‌اندوازاین جماعت بعضی صرف مادی شده یعنی درمذهب‌مادی[۵] جازم‌بوده‌اند و برخی‌درمذهب مادی جزمی نشده ولیکن درتحقیقات‌خود امور باطنی را دخیل نساخته‌اند واین جمله در عین اینکه هر یك یکی ازمسلکهای پیشین را دنبال کرده‌اند در همان مسلك تصرفات نیز بعمل آورده و ازخود عقاید وافکاری اظهار داشته‌اند چنانکه مثلاً فلان که بمذهب کانت‌رفته‌است‌نمیتوان گفت‌باوجود کانت ازاو بی‌نیازیم‌یادیگری که دراصالت معقول سخن گفته است نمی‌توانیم بگوئیم هگل ما راازاو مستغنی میسازد زیرا مردمان با استعداد اروپا این صفت‌دارند که در هر کاربتقلید وتبعیت‌صرف‌ازپیشینیان کمترمقید میشوند وتنهابفرا گرفتن تعلیمات دیگران اکتفا نمیکنند وغالباً ازفکرخود چیزی میافزایند یا افکار را منقلب میسازند.

نکتهٔ دیگر اینکه هرچند بسیاری از مباحث مانند ریاضیات و طبیعیات که پیش ازین جزء حکمت و فلسفه بود از آن بیرون رفته و عنوان علوم وفنون دریافته واهل تحقیق رامشغول ساخته است با اینحال مباحث فلسفی همواره بسط و وسعت گرفته و مسائل تازه طرح شده و تحقیقات جدید موضوع یافته بعضی از آنها کم کم علم و فنی مستقل

---

(۱) Philosophie critique (۲) Idéalisme (۳) Spiritualisme

(۴) Philosophie positive (۵) Matérialisme

اروپاست اگر تعلیمات ویلیام جمزرا درضمن سیرحکمت اروپائیان بیان کنیم‌بی مناسبت نیست بلکه‌اگر نکنیم‌سیرما‌ناقص خواهد بود.

این دانشمند که مردی بزرگوار بوده درامریکا درسال ۱۸٤۲ زاده‌ودر کودکی بهمراهی پدرش باروپا آمده و در انگلستان و فرانسه وسویس تحصیل مقدمات کرده سپس درجوانی بامریکا برگشته وآنجا علوم پزشکی فراگرفته وبرتبهٔ دکتری رسیده ومعلومات‌دیگر نیز بدست آورده و کم کم بمقام استادی ومدرسی نایل شده وسراسرعمررا باشتغال بعلوم گذرانیده و از تدریس علوم طبی بتعلیم فلسفه پرداخته‌و در سال ۱۹۱۰ درشصت و هشت سالگی در امریکا درگذشته است. نگارش و تصنیف‌متعدد دارد آنچه‌بیشتر محل نظر است کتابی‌است درروانشناسی (۱) که ازمآخذ این علم بشمارمیرود وتلخیصی نیزازآن بچاپ رسیده است و دیگررسالهٔ باین عنوان «انواع سیر باطنی انسان (۲)» ودیگر کتابی بنام پراگماتیسم (۳) که معنی‌آنرا بعدازین‌بیان خواهیم کرد. اینك باکمال اختصار بتعلیماتی که آن فیلسوف در این تصانیف آورده است نظری میاندازیم.

☆ ☆ ☆

چنانکه گفتیم ویلیام جمز پزشك وازارباب علوم طبیعی بود ودر تحصیل علم و کسب معلومات تازه بهمان شیوهٔ علوم طبیعی‌یعنی مشاهده وتجربه عمل میکرد و باین شیوه اعتقاد راسخ داشت وتا آخر عمر در هر فن وهر رشته ازعلم وارد شد این شیوه را ازدست نداد ودر کسب علم جز

(۱) Psychology (۲) The Varieties of religious experience

(۳) Pragmatism

طبیعی معلوماتی بدست آمده که نظریات فلسفی بدیع پیش آورده است[1] چنانکه ممکن است بزودی اساس فلسفه بلکه بنیاد عقاید علمی یکسره عوض شود بشرط اینکه جنگ عالم سوزی که فعلاً در کار است بزودی خاتمه یابد و کسی باقی بماند که بتحقیقات فلسفی بپردازد و در هرحال عقباتی که همین جنگ در پیش دارد سبب خواهد شد که بعد از جنگ افکار دیگر گون شود و در خطوطی سیر کند که امروز پیش بینی نمیتوان کرد.

بنا براین از شرح عقاید فیلسوفان معاصر صرف نظر میکنیم و منتظر میشویم تا عالم آشفته قراری گیرد و دانسته شود که افکار در چه خطوط سیر خواهد کرد ولیکن از گذشتگان اخیر بازدانشمندان بزرگ هستند که از نظریات ایشان هنوز سخنی نگفته‌ایم و بملاحظهٔ اهمیتی که بتحقیقاتشان داده شده و تأثیری که در اذهان داشته و از قائدین و الامقام افکار امروزی شمرده میشوند وام دار شرح این قصه هستیم و باید این تکلیف راهم ادا کنیم آنگاه بخوانندگان خدا نگهدار بگوئیم.

بخش دوم

ویلیام جمز (۲)

ویلیام جمز امریکائی است و فلسفهٔ او رنك و بوی طبیعت و سلیقهٔ امریکائی دارد امّا چون سرچشمهٔ معارف امریکا همان علم و حکمت

(۱) مانند رأی اینشتین و نظری که دربارهٔ حقیقت جسم و نور و الکتریسیته پیش آمده و آرائی که درچگونگی حیات ظهور کرده است و شرح آنها مفصل است.

(۲) William James

فصل چهارم

پس از آنکه دانشمندان اروپا بحث حکمت را تجدید کردند و بتحقیقات تازه پرداختند باز بسیاری از ایشان بهمان عقیدهٔ پیشینیان گرائیدند وبعضی‌هم مادی شدند و منکر جوهریت و تجرد و بقای نفس گردیدند وازعقاید مختلفی که‌دراین باب پیش‌آمد باجمال آگاه‌شدید.

دراین اواخر محققان بیشتر برآن شدند که معلوم کردن‌جوهریت وتجرد وبقای نفس برای ما یااصلاً مقدور نمیباشد یااگرهم هست امروز معلومات مابرای رسیدن بآن مقصود کافی نیست و بهتر آنست که در چگونگی آثار روحی و نفسانی‌مطالعه کنیم و در این مطالعات هم بشیوهٔ علوم جدید یعنی مشاهده و تجربه برویم و الحق در این صد سال اخیر دانشمندان اروپا وامریکا رنج فراوان برده ومعلومات بسیارفراهم‌آورده اند چنانکه امروز روانشناسی ازفنون مهم و بسیار قابل توجه میباشد و محورفلسفه واقع شده است درعین اینکه ازطبیعیات وعلوم تحققی‌بشمار میرود و ضمنا واسطه انتقال از طبیعیات بآلهیات نیزمیشود چنانکه‌در مورد ویلیام جمز چنین شده است.

باری گذشته از ارباب دیانت که اعتقاد بوجود نفس یا روحی که جوهرمجرد باشد درواقع ازارکان عقاید ایشان است اهل علم این دوره چون نفس یا روح میگویند نظر بجوهریت وتجردش ندارند و مرادشان آثاری است که بنفس نسبت داده میشود از علم و اراده و کلیهٔ امور ذهنی جزاینکه بعدای بجزم یا باحتمال معتقدند که نفس حقیقتی‌است مستقل که بمطالعه در آثار او باید کم کم بچگونگی وجود او پی ببریم و بعضی منکرند وآثارنفسانی راناشی ازقوای طبیعی و بدنی میدانند.

دراینجالازم‌است که گوشزدنمائیم که‌آثارناشی‌ازنفس‌دوقسم‌است:

مشاهده وتجربه طریق دیگری را سودمند ندانست واستدلال و تعقلی را که مبتنی برمشهودات وتجربیات نباشد بیهوده انگاشت . امّا درپزشکی بعمل معالجه بیماران نپرداخت و بتحقیق علمی و تدریس فنون مختلف مربوط بپزشکی اکتفا کرد و دراین فنون هم بیشتر بعلم کلیات احوال بدن واعضا (۱) متوجه بود یعنی درواقع جان شناسی (۲) را فن خود قرار داده بود و درضمن مطالعه این مباحث ناچار بچگونگی احوال واعمال مغزسر و پی‌ها (اعصاب) برمیخورد واز اینروباعمال دماغی متوجه‌میشد و این امر او را طبعاً بملاحظهٔ امور ذهنی و آثاری که روحی مینامند کشانید بعبارت دیگر ازجان شناسی بروانشناسی رسید و کم کم درین بحث مستغرق گردید و تبحر کامل دریافت چنانکه نخستین تصنیف‌مهم اودرهمین فن بظهوررسید واز کتاب روانشناسی او نام بردیم .

تاکنون ما چندین باردرضمن بیان تعلیمات حکما ازروانشناسی سخن بمیان آورده ایم و باصول عقاید بزرگان این فن اشاره کرده ایم ولیکن دراین باب نیزمانند مباحث دیگر البته نمیتوانستیم وارد تفصیل بشویم . درباره تحقیقات ویلیام جمز نیز جز این نمیتوانیم کاری بکنیم و بنابراین همینقدر باشاره میگوئیم فیلسوفان پیشین مخصوصاً آنها که حکمای آلهی خوانده میشوند معتقد بودند که انسان گذشته از بدن و نفس حیوانی دارای نفسی است که آنچه آثار روحی و عقلی میگویند ناشی از اوست و آنرا جوهری مجرد میدانستند و در بارهٔ نفس و چگونگی پیدایش و تهذیب و تکمیل و باقی یا فانی بودن او بحث میکردندچنانکه‌دراین‌مسائل‌هم‌دراین کتاب اشاراتی‌بآن‌بحث‌ها کرده‌ایم

(۱) Physiology (۲) Biology یعنی معرفت امور مربوط بحیات .

آگاهی » را برای این قوه یا اینحالت اختیار کنیم و مصطلح بسازیم ب لفظ ومعنی اصطلاح اروپائی تقریباً درست موافق است ومراد رامیرساند(۱)

اینك گوئیم در علم روانشناسی مهمترین مسائل بحث دراین قو خود آگاهی است که چیست وچگونه است البته کسانیکه معتقدبنفس مستقل از بدن میباشند خود آگاهی را خاصیت نفس میدانند چنانکه پیشینیان همین قوه رانفس میگفتند امّا خواه معتقد باشیم خواه نباشیم درعلم نمیتوانیم باین عبارت قانع شویم که خودآگاهی خاصیتی است از نفس و باید بکوشیم تاچگونگی وحقیقت آنرا دریابیم .

علمای طبیعی چون دراحوال واعمال بدن انسان وحیوان مطالعه کرده‌اند برخورده‌اند باینکه وجود پی(عصب) دراعضاء بدن این کیفیت را پیش‌آورده است که چون بریك نقطه از بدن تأثیری واردشد درنقطهٔ دیگر که بوسیلهٔ‌عصب‌بآن‌مرتبط‌است حرکتی‌غیراختیاری‌حادث‌میشود و غالب اعمال‌بدن ازاین نوع‌است واین‌نوع عمل وحرکت‌را عمل‌وحرکت

(۱) لفظ ذهن درست براین معنی‌صدق نمیکند چون ذهن چیزی است که آن قوه درواقع متعلق باوست و بهترآنست که ذهن را برای ترجمهٔ esprit بکار ببریم . لفظ آگاهی به تنهائی‌هم آن معنی‌رامیرساند اماچون آگاهی بمعانی‌دیگر نیزاستعمال میشودو پرشیوع دارد بگمان ماخودآگاهی بهتراست . لفظ شعورومشعرهم بد نیست اماهمان عیب را دارد ولیکن درهرمورد که صراحت درمعنائی که دراینجا یعنی‌در علم روانشناسی منظورماست مقصود نباشد الفاظ تنبه واشتباه وشعورومشعروادراك والتفات وآگاهی وهوش ومرادفهای آنها را میتوان بکاربرد . ضمناً خاطر نشان میکنیم که لفظ Conscience معانی دیگرهم دارد که درترجمه آن معانی‌لفظ خود آگاهی مناسب نیست مثلا دربعضی‌موارد فکروعقیده وحس تکلیف و انصاف باید گفت و یکی ازمعانی آن ادراك نیك و بد است و قوهٔ که درانسان هست که چون نیکی واداي تکلیف کند نفسش شاد است وچون بعکس باشد نفس مضطرب‌است و سرزنش میکند وزیاده ازچهل سال پیش اینجانب آن لفظ را دراین مورد وجدان ترجمه کردم واکنون باین معنی‌مصطلح شده‌است .

بسیاری از آنها چنان است که نفس در حین وقوع آنها را یا اصلاً ادراك نمیکند مانند عملیاتی که بدن در تحلیل و جذب غذا صورت میدهد یا میتواند ادراك کند ولی غالباً متوجه آنها نیست مانند تنفس که توجه نفس در آن مداخله ندارد و این قسم امور را غریزی یا فطری میگویند (۱) قسم دیگر از آثار نفس امور ذهنی میباشند از احساس وتخیل و تعقل واراده ومانند آنها که یا بدون توجه نفس واقع نمیشود یا اگر واقع شود تا نفس متوجه نباشد وارد ذهن نمیگردد و آنها را امور عقلی میتوان گفت .

اگر درست تأمل کنیم در مییابیم که هر هنگام نفس بامری متوجه است و آن امر وارد ذهن میشود البته نفس از خود آگاه است واگر از خود بیخود باشد امکان ندارد که از امر دیگری آگاه شود چنانکه شخص وقتیکه درخواب است آوازها بگوشش میرسد امّا چون از خود بیخود است آنها را ادراك نمیکند و آن امور وارد ذهن نمیشود همچنین است در بیهوشی که شخص ازخود بیخبر است یا در احوال دیگری که انسان از خود بیخبر میشود .

پس خواه بوجود نفس بطور جوهر مجرد یا حقیقت مستقل قائل باشیم خواه نباشیم منکر نمیتوانیم شد که در انسان قوهٔ هست که او را از وجود خود آگاه میکند و آگاهی از امور دیگر هم بسته باوست این قوه یا این حالت در زبانهای اروپائی لفظی دارد (۲) که ماهم محتاجیم برابر آنرا داشته باشیم . قوهٔ تنبّه یا انتباه بآن معنی نزدیك است ولیکن از این الفاظ معنی امر عارضی بیشتر مستفاد میشود و بگمان ما اگر لفظ « خود -

(۱) Instinctifs و قوهٔ را که مبدأ این امور و آثار است Instinct مینامند یعنی غریزه (۲) Conscience

هم‌عبارتست ازمجموعهٔ ازاجزا که آن اجزاهمانامعانی وتصورات‌میباشند. ویلیام‌جمز دراین باب درنتیجهٔ مطالعات خود درروانشناسی باحکمای انگلیس مخالف شد و گفت حقیقت‌نفس مجموعهٔ ازمعانی وتصورات‌نیست بلکه خودآگاهی امری‌متصل واحداست. راست‌است که معانی‌وتصورات که احوال عارض برخودآگاهی‌میباشند متکثرند وبسیارند امّا وحدت نفس‌وحدتی‌نیست که ازاجتماع این‌متکثرهاحاصل‌شود ونیز نفس‌واحدی نیست که منقسم بمتکثرها شود بلکه خود آگاهی ذاتاً وحدتی است متکثر و کثرتی است واحد چنانکه درمقام‌تشبیه میگوئیم‌اندیشهٔ انسان بالفاظ در می آید و الفاظ متکثرند امّا اندیشه یك امر واحد است و نمیتوان گفت ازاجتماع‌الفاظ‌ساخته‌شده یااجتماعی از الفاظ اندیشه‌انسان رامیسازد.

بااینحال ویلیام جمز حکم نمیکند باینکه نفس جوهر است زیرا اولاً نمیدانیم جوهر چیست وثانیا اگر جوهر بود ذاتاً ثابت و بیحرکت میبود وحال آنکه می بینیم خود آگاهی ذاتاً جنبنده و جاندار است و میتوان‌آنرا بنهری جاری مانند کرد.

از جمله نظریات ویلیام جمز اینست که بخلاف بعضی از محققان که خواسته‌اند همه امورذهنی راناشی‌ازحرکات‌انعکاسی‌بدانند اوحدس میزند که دربدو امر همهٔ آثار دماغی وعصبی مقرون بنحوی ازشعور و اختیاربوده است وبعدها کم کم تحولی‌دست داده وبعضی ازمراکزاعصاب تنزل کرده و فاقد شعور واختیار گردیده و بعضی ترقی نموده واختیار و خودآگاهی تام دارا شده‌اند.

ازتوجهات محققان در امور نفسانی اینست که بعضی‌ازاحوال‌نفس

انعکاسی[۱] گویند و گذشته‌ازاعمال بدنی بسیاری ازاعمال دماغی‌هم که مربوط بروانشناسی میشود از نوع حرکت وعمل انعکاسی است ولیکن چون بامور ذهنی و آنچه مربوط بخود آگاهی‌است میرسیم می‌بینیم‌همه را نمیتوان باعمال انعکاسی توجیه نمود و ویلیام جمز مانند بسیاری از علمای روانشناسی که دراین باب دقت کرده‌انددریافت که‌معانی‌وتصورات ذهنی[۲] مبحث دیگری است که تحقیق در آنها هر چند مانند تحقیق درامور دیگر علمی مبتنی‌برمشاهده وتجربه است امّا مشاهده وتجربه در آنها بامشاهده وتجربهٔ که درامور جسمانی بکار است فرق دارد چه در امور جسمانی مشاهده و تجربه بیرونی است یعنی بوسیلهٔ حواس ظاهر دست میدهد ومخصوصاً بچشم درمیآید امّا چگونگی معانی وصورذهنی وامور ذهنی وامور مربوط بخودآگاهی واحوال اوبحواس ظاهر معلوم نمیشود وباید بضمیر رجوع کرد ومشاهده وتجربه در آنها درونی است و اروپائیان برای این‌نوع مشاهده اصطلاحی دارند[۳] که ماميتوانیم‌درون نگری ترجمه کنیم.

درباب‌چگونگی‌وحقیقت‌خودآگاهی گروهی‌ازعلمای روانشناسی که اکثر انگلیسی بودندو پیش از این ما بآنها اشاره کرده ایم اظهار عقیده کرده بودند که نفس وخودآگاهی او چیزی نیست مگر اجتماع‌و ترکیب معانی وصوری که درذهن وارد ومجتمع میگردد وذخیره میشود وبرسبیل تشبیه میتوان گفت همان قسم که جسم عبارتست از مجموعهٔ از اجزاء مادی که‌آنها راذره وجزء لایتجزی میگویند نفس وخودآگاهی

---

(۱) Action reflexe یا Mouvement reflexe (۲) Idées
(۳) Introspection

ومعمولاً آن حال باعقاید دینی مناسبت تام دارد اینست که ما در ذکر مصنفات ویلیام جمز نظر بمراد حقیقی او وازلفظ تجاوز کرده آن کتاب را «انواع سیر باطنی انسان» نامیدیم .

ویلیام جمز تصریح میکند که مرادش از دین آداب و رسوم و روایات ومنقولات و احکام وعقاید نیست که آنها ظاهر دیانت را صورت میدهند ومقصود ازآنها اینست که خدا راباخود یار کنند بلکه‌میگوید مراد من ازدین مواجهه کلی شخص‌است بازندگانی وتوجه باینکه‌وجود ماچیست ودراین مواجهه وتوجه نظرجدی عالی‌دارد وخویشتن رامتکی ومتصل بمبدأ وقوهٔ می بیند که ازخود اوبسی نیرومندتراست ودرآنحال خود را سعادتمند ومطمئن میبابد .

ویلیام جمز مشاهده کرده است که انسان از امور عالم یك سیر و ادراك‌دارد بیرونی بتوسط حواس ظاهرویك سیروادراك دیگردارد درونی توسط حواس باطن و عقل واین دوقسم سیر وادراك را همه کس دریافته است ولی یك سیروادراك ثالثی‌هم ممکن است برای انسان ولااقل برای بعضی‌اشخاص دست دهد که باطنی ودرونی تر است و آنرا سیر و ادراك دینی‌مینامد ازآنرو که هرگاه‌آن حال روی دهد شخص خود را باخدا متصل می یابدواین امرمنشأ عقیدهٔ دینی‌میشود .

این حال وامور مربوط بآنرا ویلیام جمزچنین توجیه میکند که آنچه انسان آنرا « من » میخواند وخود آگاهی دارد در احوال عادی دایره‌اش محدود و مسدود است و از خود او تجاوز نمیکندولیکن این دایرهٔ محدود حریمی دارد که بیرون ازدایرهٔ خودآگاهی‌است و شخص دراحوال عادی ازآن آگاهی‌ندارد وچون باب‌آن حریم بروی «من»باز

تأثیر بدنی دارد و هر امری که در نفس حادث میشود حرکتی در بدن احداث میکند و مثال ظاهرش اینست که چون جانور درنده می بینیم و بیم دست میدهد حرکت میکنیم و میگریزیم و چون منظری دلخراش می بینیم رو برمیگردانیم یا اشك میریزیم ویلیام جمز دراین باب تحقیق کرد که در بعضی ازموارد امرمعکوس است وازحرکت وعمل بدن تأثیر نفسانی دست میدهد مثلاً ترس وبیم ازفرار عارض میشود نه فرار ازترس و بیم واندوهناکی از گریه حاصل میشود نه گریه از اندوهناکی واین ادعا مبنی بر تجاربی است که بیانش بدرازا میکشد و در هر حال سخن جامع اینست که هم احوال روحی تأثیرات بدنی‌دارد و هم اعمال بدنی تأثیرات روحی می بخشد.

ازتحقیقات ویلیام جمز درروانشناسی که آنرا کاملاً بشیوهٔ علوم طبیعی انجام داده است باین اشارات اکتفا میکنیم که کتاب ما بیش از این گنجایش ندارد باید کتاب روانشناسی آن دانشمند را خواند و لذت برد.

* * *

ویلیام جمز در ضمن آزمایشها و مطالعات علمی در روانشناسی باموری برخورد که اورا باحوال باطنی انسان واتصال او بمبادی عالیه متوجه ساخت ودرآن باب جستجوها وتحقیقات نمود و آن جمله را در کتابی درج کرد که ازتصنیفهای مهم اوشمرده میشود وعنوانش بترجمهٔ تحت لفظی چنین است: « انواع تجربه دینی » ولیکن از تجربه مرادش سیر درامور وادراك آنهاست و ازدین مرادش حالی است که برای انسان دست میدهد که خود را بمبدأ یا بنفوس عالیه مرتبط و متصل می یابد

بتدریج رو میکند و گاهی از اوقات هم انقلاب ناگهانی پیش میآید مختصر درهمه کس بروزش بیك سان ویك روش نیست وانواع مختلف دارد وازاینروست که ویلیام جمز کتاب خودرا که تحقیق درچگونگی این حالات است انواع سیر باطنی انسان نام نهاده‌است وجای تأسف است که ما باین اشارات که از خلاصه ونتیجهٔ مطالب آن کتاب نمودیم باید اکتفا وخوانندگان را باصل کتاب احاله کنیم همینقدر بازتوجه میدهیم کهویلیام جمز درتحقیق این امورهم ازشیوه مشاهده وتجربه وآزمایش منحرف نشده وتحقیقاتش مبنی برموهومات وتخیلات نیست وعجب‌تر اینکه بااین‌عقاید که پیدا کرده‌است خود اقرار میکند که من‌اهل‌باطن نبستم وجزبروش علمی نمیروم.

☆ ☆ ☆

شهرت ویلیام جمز درفلسفه بیشتر ازجهت‌روشی‌است که درتشخیص حق وباطل اختیار کرده است.

خوانندگان این کتاب میدانند که این مطلب همه وقت یکی از مطالب مهم فلسفه بوده بلکه میتوان گفت مطلب اصلی‌فلسفه‌همین استو ملاحظه کردید که حکمای بزرگ یونان دراین باب چه اهتمام کردند وچگونه اصول‌عقلی‌را که درتشخیص حق وباطل بکاراست بنام فن منطق بدست دادند سپس حکمای جدید اروپا در این باب چه تحقیقات بعمل آوردند بعضی عقل واحتجاج را ممیز درستی ونادرستی اقوال دانستند و برخی حس وتجربه را وسیلهٔ اصلی شمردند وتکرارآن مباحث دراینجا لازم نیست.

کسانیکه‌حس وتجربه را وسیلهٔ اصلی وصول بعلم و کشف‌حقایق

شود باعالم دیگری آشنا میگردد وبسی چیزها براو مکشوف میشود که درحال عادی درش بروی او بسته است .

این فقره را که گذشته از«من» یعنی نفس یاضمیر خود آگاه که قلمرو حس وعقل است چنین مینماید که انسان ضمیر دیگری همدارد که معمولاً ازآن آگاه نیست ولیکن بعضیاوقات آثاری ازآن بروزمیکند ومعلوماتی بانسان میدهد که از عهدهٔ حس و عقل بیرون است پیش از ویلیام جمز نیز دانشمندان دیگر که در روانشناسی کار کرده بودندبآن برخورده وآنرا «من ناخودآگاه»(۱) نامیده بودند ویلیام جمز در این باب تحقیقات مبسوط نموده و معتقد شد که مواردی هست که انسان از دایرهٔمحدود مسدود«من»بآنحریم که گفتیم پامیگذارد ودرمن ناخود آگاه وارد میشود وبا «من» های دیگر که درحال عادی درشان بروی او بستهاست مرتبط میگردد و باینطریق ضمایر بیکدیگر مکشوف و در یکدیگر مؤثر میشوند وشخص بدون واسطهٔ حس و عقل بحقایقی بر میخورد ودر عوالمی سیر میکند که تمتعات روحانی درمییابد و بکمال نفس نزدیك میشود وخودرا بخدا متصل میبیند و در می یابد که حدود زندگانیش بالا رفته واطمینان نفسحاصلنموده روحش بزرگ و شریف شده واز غیب مدد میگیرد واز بیماریهای تن یاروان شفا مییابد و از خوانندگان ما کسانیکه اهل حالند این مطلب را بخوبی فهم میکنند.

این سیردراشخاص بانحاء مختلف دست میدهد بعضییکسره ازآن محرومند هرچند هیچکس را نمیتوان حکم کرد که فاقد این قوهاست بعضی دیگرخیلی برای ایناحوال مستعدند دربسیای از موارد تغییر حال

(۱) Le noi subliminal

دیگر برسیم یا اگر درعمل نتیجهٔ داد که برای زندگانی سودمند بود حق‌است و گرنه باطل‌است بعبارت دیگر حق حقیقتی نفس‌الامری ومطلق نیست بلکه اضافی واعتباری است .

میگویند حق رونوشت امر واقع است یعنی قولی که مطابق با واقع باشد حق‌است بسیارخوب اما واقع چیست که مطابقت بااوقول حق باشد؟ آیا امری ثابت ولایتغیر است؟ نه زیرا که عالم متغیر است و هیچ امری دراو ثابت نیست پس بهتر آنست که بگوئیم قول حق آنست که برآنچه‌فعلاً هست تأثیر نیکو دارد.

باز بعبارت دیگر قول حق‌درحد ذات خود حقیقتی نیست بلکه‌آلت است وماننده مرکوبی است که مسافررا از منزلی بمنزل دیگر میرساند اگر چنین باشد یعنی نتیجه و تأثیر نیکو داشته باشد حق است و گرنه باطل است .

پس قول چون نتیجهٔ صحیح دارد حق است نه اینکه چون حق است نتیجه‌اش صحیح است چنانکه شخص‌چون حالش خوبست میگوئیم صحت مزاج دارد نه‌اینکه چون صحت مزاج دارد حالش‌خوبست .

ازجمله شواهدی که ویلیام جمز بردرستی نظرخود میآورداینست که هرقولی را درهرمسئله‌ازمسائل که بنظر بگیریم هر قدرمهم ومعظم باشد اگر در آن موقع فرض کنیم جریان امور عالم متوقف شده وبانتها رسیده و از این پس دیگر هیچ امری واقع نخواهد شد در آنصورت خواهیم دید که بحث درآن قول بکلی‌لغو وبیحاصل است بواسطهٔ اینکه مربوط‌بگذشته میشودو آیندهٔ درپیش‌نیست تاحق وباطل‌آن قول‌تأثیری ببخشد مثلاً این بحث که‌آیا انسان مجبوراست یامختاراست یااینکه‌آیا

میدانستند اگر مادی بودند بفلسفه اصلاً توجه نداشتند واشتغال بفلسفه‌را امری بی‌نتیجه و بیهوده می پنداشتند ولی آنها که صرف مادی نبودند و بفلسفه هم اعتنا داشتند باوجود اعتقاد تام‌بلزوم حس وتجربه قواعدمنطقی واصول عقلی را هم معتبر میشمردند و مخصوصاً دررد و قبول تصورات و تصدیقات مربوط بمعانی واموران‌تزاعی وتعقلی ازتوسل باصول عقلی یعنی اصل‌عدم تناقض وقواعدی که ازآن نتیجه میشود چاره نمیدیدند.

ویلیام جمز چنانکه دیدید مادی نبود و بعوالم باطنی وروحانی نیز اعتقاد داشت ولیکن ازفرط علاقه بمشاهده و تجربه کارش بآنجا رسید که درمعانی واموری عقلی صرف نیز تجربه وعمل را یگانه وسیلهٔ تشخیص حق و باطل دانست وازاینرو درفلسفه روش اوراپراگماتیسم یعنی‌اصالت عمل خوانده اندواینك باید اجمالاً آن روش‌را توضیح کنیم.

ویلیام جمز میگوید هرمعنی و هرحکمی از احکام ذهنی انسان وقتی شایستهٔ تحقیق و بحث است که نتیجه عملی بر آن مترتب باشد و اگر هیچ تأثیری دراعمال زندگانی نداشته باشد گفتگوی آن تضییع‌وقت و کارلغو است.

پس میزان حق و باطل، نسبت بهرمعنی وهررأی وهرقولی تأثیرو نتیجه عملی‌است که براعتقاد بآن‌معنی وآن‌قول برای‌انسان مترتب‌است اگرتأثیر آن اعتقاد درعمل نتیجهٔ نیکوداشته باشد صدق وصواب است و اگرخلاف آن باشد کذب وخطاست.

پس منشاء و مبدأ فکر را نباید محل توجه دانست باعتماد اینکه مبنی براصول عقلی ومنطقی است بلکه مآلش را باید درنظر گرفت اگر آن فکرما را بامری واقعی رهبری کرد که ازاین معلوم بتوانیم بمعلوم

فصل چهارم

بقای نفس ووجود صانع حکیم وفاعل مختاربودن انسان سبب میشود که شخص ازروی نشاط وامیدواری وقوت قلب زندگی کند وبکار بپردازد وبا این عقیده که میتواند اوضاع جهان را رو ببهبود ببرد وجد و جهدش منشاء اثراست وخوب کردنش نتیجهٔ خوب وبد کردنش نتیجهٔبددارد.

ازجمله مسائلی که ویلیام جمز درآن تحقیق نموده مسئلهٔحقیقت وحدت و کثرت است و در این باب تصنیف جداگانه.هم دارد که برای کوتاهی سخن مجبوریم از ورود در تفصیل آن بپرهیزیم همینقدر اشاره میکنیم که ویلیام‌جمز باوجود اینکه مسلك حکمای روحی‌دارد تمایلش بکثرت است امّا نه بکثرت مطلق باین معنی که تصدیق دارد که جهان حقیقتی‌واحداست ازآنرو که‌موجودات‌همه‌بیکدیگر مرتبط وپیوسته‌اند ولیکن اطمینان نمیتوان کرد بآنچه بعضی ازحکمای روحی معتقدند که یك حقیقت واحد که وجودش را بانتزاع وتعقل قائل میشویم حق است وموجودات دیگر که بمشاهده در می‌یابیم همه عاری ازحقیقت میباشند زیرا ما جز مشاهده و تجربه راهی برای درك امور نداریم وبنابرمشاهده و تجربه کثرت را نمیتوانیم یکسره منکر شویم و کسا یکه بوحدت مطلق معتقد میشوند بازقیاس بنفس مینمایند وبصرف‌تعقل‌حکم‌میکنند.

* * *

روی همرفته ویلیام جمز اعتقاد راسخ را باینکه در تحصیل علم و کشف حقایق باید تنها بمشاهده وتجربه متوسل شد با مشرب روحانیت و علاقه بدیانت جمع کرده ودرهرمسئله ازمسائل علمی و حکمتی نکته سنجیهای دلپسند نموده که متأسفانه ما در این کتاب برای ورود درآنها جا نداریم در زمان حیات ویلیام جمز دانشمندانی بودند مخصوصاً در

ظلم قبیح است یا نیست اگر آیندهٔ در پیش نباشد که حق و باطل این اقوال منشأ اثر شود چه فرق میکند که انسان مجبور باشد یا مختار و ظلم قبیح باشد یا نباشد؟ پس حسن و قبح از آنجهت مورد نظر است که عمل انسان بر طبق آن تأثیری در امور ببخشد و در صورتیکه فرض کنیم بساط جهان برچیده شده باشد حتی بحث در اثبات و نفی وجود خدا چه حاصل دارد و چه تفاوت میکند که موحّد یا دهری باشیم چون فرض اینست که آیندهٔ در پیش نیست که اثری بران اقوال مترتب شود.

* * *

روش فلسفی را که پراگماتیسم نامیده شده و ما فلسفهٔ اصالت عمل ترجمه میکنیم (یعنی حق و باطل بودن آرا و اقوال باعتبار تأثیر و نتیجهٔ عملی آنها) ویلیام جمز در اکثر مصنفات خود مدار عمل قرار میدهد و بآن اشاره میکند ولیکن یکی از تصانیف خودرا هم تخصیص داده است به بیان این فلسفه و دفاع از آن در مقابل مخالفان و توضیح آن بشواهدی از مسائل فلسفی که باین روش درآنها نظر میکند.

مسائلی که ویلیام جمز بخصوص بآنها اشاره میکند یکی حقیقت داشتن یا نداشتن جوهر جسمانی و روحانی و مسئلهٔ مادیت و روحانیت است دیگر مسئلهٔ اثبات یا نفی حکمت داشتن کارهای جهان و دیگر مسئله جبر و اختیار است و در کلیهٔ این مسائل پس از تحقیق مفصل باین نتیجه میرسد که انکار روحانیت و نفی حکمت داشتن کارهای جهان و اعتقاد بجبر شایسته کسانیست که تنها نظر بگذشتهٔ دنیا داشته باشند و آینده را منظور ندارند و این باروش پراگماتیسم یعنی اصالت عمل منافی است زیرا که این عقاید مایهٔ ناامیدی و دلسردی انسان است و حال آنکه اعتقاد بروحانیت و

است هوشیاران ازاهل‌علم چون بدرستی نظر کرده‌اند دریافته‌اند که در بسیاری ازعقاید که اختیار نموده‌اند باشتباه رفته بودند و باید تجدیدنظر کنند وبعلاوه هر چه معلومات افزون میشود برمجهولات نیز میافزاید یعنی بمشکلاتی برمیخوریم که پیش‌از آن برنخورده‌بودیم وجهل مرکب داشتیم . نکته دوم‌اینکه صاحبنظران همواره دودسته بوده‌اند که پنهان یا آشکارا با هم کشمکش داشته‌اند یکی کسانیکه میخواسته‌اند همه امور جهان را در تحت قوانین طبیعی که بروش علمی یعنی محاسبه و مشاهده و تجربه معلوم شده است درآورند و آنان را مادیون مینامند و دیگر کسانیکه قواعد طبیعی را که حاکم برماده است برای کشف راز دهر کافی ندانسته حقیقتی غیرمادی و نامحسوس نیزقائل بوده‌اند و برای هریك از این دو دسته اتفاق افتاده که برحسب پیش‌آمد امور و معلومات و نظریات تازه که پیدا کرده‌اند خود را بردستهٔ دیگر غالب دانسته‌اند ولیکن بزودی دستهٔ دیگر مسائلی طرح کرده و عنواناتی پیش‌آورده‌اند که معلوم کرده‌است که فتح وغلبهٔ فرقهٔ مقابل کلی وقطعی نبوده است .

در کشمکش‌این‌دودسته‌هرچند کسانی‌بوده‌اند که‌دانسته‌یاندانسته غیراز کشف حقیقت غرض دیگرهم داشته‌اند ولیکن باید انصاف داد که در هردو دسته مردمان والا مقام بوده‌اند که جز وصول بحقیقت غرضی نداشته وبنابراین رأیها و نظریاتشان باید مورد توجه و تقدیر باشد که این کشمکش مایهٔ ترقی علم است واگر سرانجام وصول بحقیقت میسر باشد همانا بسبب این مجاهده و مجادله خواهد بود و نیز باید تصدیق کرد که در هریك از این دو دسته دانشمندان حقیقی و بیغرض در عین

امریکا وانگلستان که‌مشرب پراگماتیسم‌داشتند واکنون نیزهستنداّما مخالف‌هم بسیاردارد زیرا اصحاب عقل برصاحب این‌مشرب ایراد دارند از جهت اینکه در جستجوی حقیقت باصول عقلی نمیگراید و اصحاب حس اعتراض میکنند که بمباحث فلسفۀ اولی و امور باطنی توجه دارد. اشکال مهم اینست که حقایق نفس‌الامری قائل نیست و در اینصورت قضایای علمی و مسائل اخلاقی‌را بربنیاد محکم قرار نمیدهد. مخصوصاً سرزنشی که باصحاب اصالت عمل شده است اینست که اگرحق و باطل دایر مدار سود و مصلحت باشد اصول اخلاقی مبتنی برخود خواهی و منفعت‌پرستی خواهدبود ولیکن انصاف اینست که دراین‌قسمت مخالفان پراگماتیسم باشتباهند زیرا سودومصلحتی که اصحاب‌اصالت‌عمل درنظر دارند سود ومصلحت شخصی‌نیست ومرادشان مصلحت کلی‌است وبنابرین بیم اینکه منتهی بخود خواهی گردد نمیرود و در هر صورت مشرب پراگماتیسم هرچند بقول خود ویلیام جمز نام تازه‌ایست برای مسلکی کهنه ولیکن بصورتیکه‌آن دانشمند و هم‌مسلکان او عنوان کرده‌اند از مذاهب مهم‌جدید فلسفی‌بشماراست.

بخش سوم

تذکرات لازم

کسانیکه ازحرکت ارتقائی‌علوم وفنون آگاهند ودرسیرحکمت اروپا نیزتأمل کرده‌اند میتوانندبدونکته لطیف‌توجه کنند: یکی‌اینکه هرچند درراه علم وحکمت همواره مراحلی‌پیموده‌شده و ارتقا دست داده

تحقیقات او باز نمودیم دو حکیم دیگر که میخواهیم خوانندگان را بتعلیمات ایشان آشنا کنیم فرانسوی میباشند و مشربشان از جهتی بحکیم امریکائی نزدیك است امّا سخنهای تازهٔ دلپذیر دارند که ویلیام جمز و بسیاری از دانشمندان دیگررا نیز باعجاب و نشاط آورده است .

بخش چهارم

بوترو

امیل بوترو[۱] از ۱۸٤۵ تا ۱۹۲۱ زیسته و از استادان بزرگوار فلسفه در دانشگاه پاریس بوده است از زندگانیش جز تعلیم فلسفه و تصنیف کتب وقایع نقل کردنی نیست . در فلسفه هم آنچه اختصاصی اوست طول و تفصیلی ندارد ولیکن رأی او دربارهٔ قوانین طبیعت چنان بدیع است که از بیان اجمالی آن نتوانستیم خودداری کنیم از این گذشته استاد هانری برگسن است که از بزرگان حکما آخرین کسی است که خودرا بمعرفی او مکلف میدانیم .

نظر اختصاصی بوترو که بآن اشاره کردیم در دو کتاب کوچك بیان شده است که نخستین آنها باین عنوان است: «امکان قوانین طبیعت»[۲] (یا بیان اینکه قوانین طبیعت ممکن است نه واجب) و آن بحث درحقیقت قوانین طبیعی وچگونگی آنهاست وحاصل آن تحقیقات اینست : قوانین طبیعی همهٔ متکی و مبتنی بر قاعدهٔ وجوب ربط علت و معلول است و درواقع همه وجوهی از تعبیر آن قاعده میباشد ولیکن از یکطرف باید متوجه

(۱) Emile Boutroux

(۲) La Contingence des lois de la nature

بود وراه اعتقاد بامور باطنی را نبسته بود کاسه های گرمتر از آش یعنی متمایلان بمادیت میتوانستند استفاده کنند که قوهٔ خلاقیتی هم در کار نیست ومیتوانیم ازفرض وجود خالق بی نیاز باشیم واگرهم درآغاز برای این جهان صانعی و حقیقتی فرض کنیم که این مقدارماده و قوه راخلق کرده واین قوانین را مقررداشته است امروز که می بینیم مقدارمعینی‌از ماده وقوه موجود است و کم وزیاد نمیشود و برطبق قوانین معین مضبوط کارمیکند فرض وجود صانع ومدّبرضرورتی ندارد .

و نیزازنتایجی که ازتصور ماشینی‌جهان میتوان گرفت اینست که مدارامرجهان براصل علیت‌است نه براصل‌غائیت[1] یعنی‌محتاج نیستیم که برای حدوث حوادث وجریان‌امورطبیعت غایاتی‌فرض کنیم ودر کار جهان حکمتی‌قائل‌باشیم زیرا گردش چرخهای‌ماشین طبیعت‌را بنابراصل علیت موّجه میسازیم .

درمقابل‌این‌فکرو نظرفیلسوفان روحی‌یعنی‌دانشمندانی که غیراز ماده و قوانین حاکم برآن حقیقت دیگری نیز قائلند بیکار ننشستند و دیدید که در فرانسه وآلمان همه وقت حکمائی بودند که وجود مؤثری غیرمادی‌را درعالم‌بوجهی‌اثبات کرده‌اند وانگلستان نیزازاین‌دانشمندان خالی نبوده است . درفصول پیشین شمهٔ ازعقاید این‌طبقه ازحکما گفته‌ایم که هریك چگونه امرمعقول یعنی‌عقل‌یانفس یا روح را مدبرامورجهان دانسته‌اند اینك درضمن‌عقاید دوسه‌تن ازمتأخرین نظریات جدیدی‌را که دراین باب پیش‌آمده باختصار گوشزد مینمائیم .

یکی‌ازآن دانشمندان ویلیام‌جمزامریکائی‌است که مختصری از

Finalité (۱)

فرض نمود جمادات حکمی دارند و نباتات حکم دیگر و حیوانات با آن هر دو متفاوتند و انسان هم برای خود خصایصی دارد چنانکه ازقدیم باین نکته برخورده بودند که در گیاه حقیقتی است زاید برآنچه درجمادهست وآنرا نفس نباتی نام نهاده بودند وآن مایهٔ حیاتست و هرقدر بخواهیم احکام خواص مادی یعنی قوانین فیزیکی و شیمیائی بر آن جاری کنیم سرانجام چیزی میماند که احکام جمادی برآن احاطه ندارد وهمچنین درحیوان چیزی است (بقول پیشینیان نفس حیوانی) که زاید بر مجرد حیات است وقوانین حیاتی برآن احاطه ندارد. انسان هم یقیناً درمدارك ومشاعرش چیزی هست که خواص حیوانیت بر آن محیط نیست و هر کدام از این مراحل وجود قوانینشان با مراحل دیگر فرق دارد و بر آنها محیط است چنانکه اصول جان شناسی را نمیتوان از قواعد فیزیکی وشیمیائی درآورد و قوانین روانشناسی هم با اصول جان شناسی مباینت دارد.

وازنکاتی که این فقره راتأیید میکند اینست که موجودات باآنکه مرکب ازاجزا میباشند یعنی هرفردی یك کل است که ازجمع اجزائی ساخته شده است خصایص مجموعه ها و کل باخصایص اجزا معادل نیست وزیاده دارد مثلاً یك گیاه یا درخت با آنکه از اجزای جمادی مرکب است خاصیتی زاید بر مجموع خواص جمادی اجزای خود دارد که همان آثار نفس نباتی است وهمچنین است حال حیوان و انسان و از اینجهت است که با معلوماتیکه ازخواص یك طبقه از موجودات داریم نمیتوانیم خواص طبقات دیگر را بقیاس معلوم کنیم ودرهر مورد مجبوریم تجربه و مشاهدهٔ خاص بکارببریم.

بود که این قاعده و آن قوانین برطبق مقتضای عقل ما بتصور میآید و بزبان تعبیر می‌شود و ما امور را برحسب اراده یعنی‌خواهشها و حاجات خودمان سیر می‌دهیم و مسلم نیست که با حقیقت منطبق باشد بعبارت دیگر ما چون در امور عالم نظرمیکنیم ناچار سعی‌داریم که‌جریان آنها را با عقل و نفس خودمان منطبق‌سازیم ولی از کجا که عقل‌ما با عقل کل منطبق شود و درست حکم کند و میل و خواهش ما با حقیقت یکسان باشد ؟ البته انسان چاره ندارد از اینکه در امور بمقتضای قواعد عقلی خود حکم کند و بآنها از نظر خواهشها یعنی حوائج خویش بنگرد ولیکن یقین است که عقل ما بدرك حقیقت وافی نیست و از آن عاجز است و خواهش‌های ما هم که جزء ضعیفی از کل هستیم واجب نیست که مدار حقیقت باشد فقط جهل و غفلت ماست که ما را معتقد ساخته است که مشیت آلهی برچیزی است که عقل و نفس ما برآن حکم میکنند.

ازاین گذشته چون معلومات مابسط می‌یابد ودقیق میشود کم کم در می یابیم که قوانینی که کشف کرده بودیم که بر امور طبیعت حاکم است مطلق نیست و کلیت تام ندارد بلکه تقریبی و اجمالی است و خلاف قیاس درآن بسیار دیده میشود که یا بآنها بر نخورده بودیم یا بمسامحه گذرانده بودیم و بنابرین قاعدهٔ علت و معلول احاطه و شمول کلی ندارد پس بوجوب اصل علیت وقوانین طبیعی که مبتنی برآنست‌نمیتوان جازم گردید.

دیگر اینکه موجودات جهان همه یکسان نیستند و جریان امور آنها بریك روش نمیباشد و آنها را نمیتوان یك رشته پیوسته بیکدیگر

دارد هرچند اختیارش ضعیف است زیرا که درمواد جمادی جزئی تصرفی میکند چون بحیوان میرسیم می بینیم اختیاریعنی تصرفش درامورجهان بسی بیش از گیاه است وانسان ازحیوان هم بیشتر.

بعبارت دیگرهرچه در مدارج وجود بالا میرویم می بینیم عروض عوارض وحدوث حوادث بیشتر وشدید ترمیشود وقانون طبیعی از کلیت دور و بجزئیت نزدیك میگردد تا جائی که بشخصیت میرسد توضیح آنکه در جمادات می بینیم قوانینی که بر آنها حاکم است کلیت تام دارد و استثنائی در آنها دیده نمیشود چنانکه همه چیزرا میتوان ازروی قواعد وقوانین طبیعی پیش بینی نمود. چون به‌نباتات میرسیم یك اندازه امور اتفاقی واستثنائی در آنها می بینیم که پیش‌بینی نمیتوان کرد و متعارفاً آنها را حمل باتفاق میکنند و فقط در کلیات احوال آنها میتوان حکم کرد. چون بحیوان میرسیم این احوال اتفاقی که پیش بینی نمیتوان کرد بسی افزون میشود زیرا علاوه براتفاقیاتی که حیوان در آنها بانبات شریك است اعمالی‌هم دارد که بهیچوجه نمیتوان از پیش حکم کرد که فلان حیوان فلان وقت چه حرکت وچه عمل خواهد کرد ولی باز در کلیات آنها میتوانیم حکم کنیم که مثلاً زنبورعسل در فلان موقع عسل خواهد ساخت وفلان هنگام توالد خواهد کرد و پرستو در فلان موقع خواهدآمد و بچه خواهد گذاشت و بلبل چه فصل آواز خواهد خواند. امّا چون بانسان میرسیم تقریباً همه اعمال اورا اختیاری مییابیم وآنچه از کارهای اومیتوانیم تحت قاعده درآوریم و پیش‌بینی کنیم نسبت‌بآنچه باید حمل باتفاق کنیم بسیار کم است اینست که میتوانیم‌حکم کنیم که انسان افرادش فاعل مختاراست و حیوان اختیارش نوعی و جمعی است و

دیگر اینکه هرچه در مراحل وجود بالا میرویم می بینیم احوال حرکتی بر احوال سکونی غلبه میکند چنانکه جسم جمادی بطبع حرکتش ضعیف است وتقریباً ساکن است ولی گیاه حرکتش محسوس و حیوان بسی پر حرکت‌تر است وانسان ازحیوان هم متحرك تر میباشد. حاصل اینکه اصل دروجود حرکت است وما باید علوم خودرا مبتنی براحوال حرکتی بکنیم وهرچه درمدارج وجودبالاترمیرویم این‌نظر راقوت دهیم.

این نکات که مذکورشد اکتشافش از بوترو نیست و پیش از او میدانستیم اکتشاف‌بوترو نتیجه ایست که‌از توجه‌باین نکات گرفته‌است و آن اینست که چون سیر تحولی وتکاملی‌موجودات را بنظرمیگیریم می‌بینیم‌بنابراینکه‌موجودات‌چندین‌طبقه‌هستندوهرطبقه چیزی‌دارد که ازخواص طبقهٔ پیشین بر نیامده وبرآن مزیدشده است پس نمیتوان گفت که سیر تکاملی موجودات فقط بتحول‌است بلکه درهرطبقه ازموجودات امری تازه احداث شده است بعبارت دیگرفقط تبدل یك کارمایه بکار مایهٔ دیگر نیست بلکه ایجاد کارمایهٔ تازه هم واقع میشود وقوهٔ خلاقیت بکارمیرودو کارمایهٔ که تازه احداث شده معلولی نیست که کارمایه‌قدیم علت آن باشد پس بنابراین تحقیق هم قاعدهٔ بقای کار مایه از کلیت و مسلمیت افتاد زیرا که بمقتضای‌آن قاعده نمیبایست کارمایهٔ جدیدی بر کارمایه های قدیم‌اضافه شود وهم بر اصل علیت تزلزل روی داد زیرا که کارمایهٔ جدید معلول علتی که براومقدم باشد نیست.

ضمناً باین نکته متوجه میشویم که هرچه در مدارج وجود بالا میرویم جبر تخفیف می یابد و کم کم رو باختیار میرویم چنانکه جسم جمادی را میتوان گفت کاملاً مجبور است امّا گیاه یك اندازه اختیار

ممکن است نه واجب پس صور اشیاء و قوانین ثابتی که در جریان امور می بینیم بنیاد سیر و تحول طبیعت نیست بلکه نتیجه آنست چنانکه رودخانه مبدأ ومنشأ جریان آب نیست بلکه نتیجهٔ آنست واز آن حادث شده است پس میتوان استنباط کرد که مایهٔ طبیعت یعنی حقیقت جهان مقید بقیودی نیست و کاملاً مختاراست وقوه‌اش هم نامحدوداست همینکه پارهٔ ازنیروی خودراجریان داد قوانین ساخته میشود همچنانکه رودخانه ازجریان آب ساخته میشود. راست است که در آن قسمت از نیروی او که جریان یافته و قوانین ساخته شده صورت کارخانه پیدا کرده و حق داریم که ازآن تصور ماشینی داشته باشیم امّا چون نیروی او نامحدود است ودراصل مقید بقیودی نیست قوهٔ خلاقیتش از کار نیفتاده وبازجریان می‌یابد چنانکه پارهٔ از نیروی او بصورت جمادی جریان یافت و دستگاه کارخانهٔ طبیعت ساخته شد سپس پارهٔ دیگر ازنیروی اصلی بصورت نفس نباتی وحیوانی وانسانی جاری شد پس قوهٔ خلق وابداع پیوسته در کاربوده وهست وخواهدبود.

پس بنابرمطالعات بوتر واصل علیت و قوانین طبیعت استوار و پا برجاماند امّا ازوجوب افتاد ودرحدامکان درآمد وحقیقت اصل بقای ماده و کار مایه ومسئله جبر واختیار نیز روشن شد و نکتهٔ دیگری که در تحقیقات بوتروتصریحش را نیافته‌ایم ومیتوانیم مزید کنیم اینست که باین بیان بحث معروف را که آیا قدرت خدا بر امر محال تعلق میگیرد یا نمیگیرد نیز میتوان روشن کرد باین وجه که محال وممکن و واجب اموری است اضافی نسبت بعقل انسان امّا برای قدرت خدا همه‌چیز ممکن است وهیچ امری براو واجب نیست وبنابرین برای او محالی نیست.

نبات اختیارش بسیار ضعیف است وجماد هیچ اختیار ندارد .

بعبارت دیگر امور اختیاری یعنی اموری که برای شخص ناظر اتفاقی است وقاعده ندارد و نمیتواند پیش بینی کند مربوط بآن چیزی است که نفس میخوانند وهرچه مرتبهٔ نفس بالاتر باشد اختیارش افزونتر ست واعمالش از کلیت دورتر و بشخصیت نزدیکتر یعنی نسبت بقانون جبر مستقل تراست تاآنجا که انسان هرفردش نوعی است و حکم خاص دارد واختیارش ازهمه بیشتر است .

از اینها همه بدیعتر نتیجهٔ آخری است که بوترو ازاین مطالعات گرفته است وآن اینست که قوانین طبیعت اموری نیستند که درحدذات خود واجب وضروری باشند باین معنی که درمی یابیم ومیتوانیم بگوئیم اصل درجهان حرکت وتغیراست ولیکن تغیر همینکه جاری شد وتکرار یافت عادت میشود و این عادات است که ازآنها تعبیر بقوانین میکنیم مثل اینکه آب رودخانه که جاری میشود درآغاز مجرای معینی ندارد همینکه چندی جریان یافت برای خود مجری وبستر تشکیل میدهد وازآن ببعد درآن مجری سیر میکند وآن مجری برای حرکت اوقاعده وقانون میشود پس همچنانکه رودخانه برای جریان آب وجود واجبی نیست یعنی در آغاز نبوده وبعد ساخته شده ونیز اینجا که هست وجودش حتمی وواجب نیست وممکن بود مجرای دیگری برای خود بسازد امور طبیعت هم جریانش برطبق قوانین معین ضروری وواجب نیست درآغاز نبوده و کم کم برحسب عادت چنین مقرر گردیده است.

اینست آن معنی که بوترو باین عبارت ادامیکند که قوانین طبیعت

خدمات او و مقام ارجمندی که در عالم انسانیت داشت از آن محرومیت بازداشت و از حکمی که دربارهٔ یهود صادر شده بود مستثنی کرد ولی او نپذیرفت تا در سرنوشت هم نژادان شریك باشد و چند ماه پس از این واقعه در آغاز سال ۱۹٤۱ و در حینی که ما مشغول تصنیف همین کتاب بودیم در نتیجهٔ بیماری دیرینه در هشتاد و دومین سال عمر در گذشت.

تصانیف برگسن بسیار نیست امّا همه در کمال اهمیت ومحل توجه خاص و عام است کتب مشهورش از اینقرار است:

نخست همان رساله است که برای دریافت رتبهٔ دکتری تصنیف کرد و باین عنوان است. « معلومات بیواسطهٔ خود آگاهی »(۱) که اگر بخواهیم به بیان خودمانی درآوریم باید بگوئیم « آنچه نفس باو علم حضوری دارد » و برگسن بنیاد فلسفهٔ اختصاصی خود را در این رساله گذاشته و آنچه بعدها نگاشته است همچون کاخی است که براین بنیاد نهاده و تکمیلاتی است که در آن بعمل آورده و نتایجی که گرفته است.

اثر دیگر که پس ازهفت سال بظهور رسانید باین عنوان است: «ماده وحافظه»(۲) وآن تحقیق درجسم و روح است.

اثر سومش « خنده » نام دارد(۳) وآن کتاب کوچکی است فلسفی و بسیار شیرین در تحقیق اینکه خنده چیست و از چه عارض میشود و برای چیست.

---

(۱) Les Données immédiates de la conscience

(۲) Matière et mémoire (۳) Le Rire

بخش پنجم

برگسن

هانری برگسن [۱] درسال ۱۸۵۹ درپاریس بدنیا آمد هنگام تحصیل مقدمات ازشاگردان برجسته بود ومخصوصاً درریاضیات استعداد تام نشان می داد و استادش آرزومند بود که او ریاضی را فن خویش اختیار کند ولیکن او بدانشسرای عالی رفت و ادبیات و فلسفه را اختیار کرد و دربیست و دو سالگی بمقام استادی رسید ودر دبیرستان‌ها مشغول تدریس گردید و در سی‌سالگی در فلسفه مرتبه دکتری گرفت. رسالهٔ که برای دریافت دکتری تصنیف کرد بنیاد فلسفهٔ اختصاصی اوست و پس از آن تصانیف دیگر بظهور رسانید که او را در ردیف فیلسوفان درجهٔ اول درآورد. در چهل سالگی بمدرّسی درکلژدوفرانس [۲] که مهمترین مدرسهٔ عالی فرانسه است برقرارش کردند بعضویت فرهنگستان فرانسه نیز برگزیده شد و امتیازات مهم دیگر نیز دریافت. گذشته از مقام فیلسوفی ودانشمندی‌هم نویسندهٔ زبردست بود وهم گویندهٔ شیرین‌سخن چنانکه محضر درسش مجمع اهل علم و حکمت و ادب از زن و مرد بود و حتی کسانیکه چندان از فلسفه بهره نداشتند بحضور در مدرس او عشق میورزیدند. پس از آنکه در اوضاع کشور فرانسه در نتیجهٔ جنگی که هم‌اکنون در کاراست تغییراتی بظهوررسید ازجمله اقدامات که بعمل آمد این بود که یهودیان را ازخدمات دولتی محروم ساختند در آنموقع دولت فرانسه هانری برگسن راکه از نژاد یهود بود بپاس

Collège de France (۲) Henri Bergson (۱)

ومعلومات زمان خود را منظور نظر قرار داده وازشیوه علمی‌جدید کاملا آگاه بوده‌است . البته مخالفان‌هم بسیار داشته ودارد وشاید که اشتباهاتی هم داشته باشد ولیکن منکر نمیتوان شد که مردی صاحبنظر بود و در معارف اروپا راهی نو باز نمود که یقیناً در افکار تأثیر کلی بخشیده و خواهد بخشید .

بیان وافی‌ازفلسفهٔ برگسن برای ما دراین‌مختصرالبته میسر نیست که شایستهٔ آنست که کتابی مفصل درآن باب نگاشته شود برای اینکه خوانندگان مفتاحی‌ازآن بدست‌آورند ازرؤس‌مسائل‌اجمالی بنگاریم و درچگونگی‌بیان وترتیب مطالب طریقی‌اختیار میکنیم که برای اذهان خوانندگان ما مناسب باشد واگر دراین بیان قصور فاحش نکنیم کمال خشنودی را خواهیم داشت .

☆ ☆ ☆

مسئلهٔ که برگسن‌موضوع رسالهٔ دکتری‌خود قرارداد بحث جبر و اختیار بود و این بحث البته در انسان موضوعیت دارد که دارای نفس خود آگاه است چه انسان اگر نفس مدرك مرید نمی‌داشت مختار نبودنش مسلم بود واین‌بحث پیش‌نمیآمد پس‌برای اینکه بتوانیم در این باب رائی‌درست بدهیم باید باحوال‌نفس‌وچگونگی‌خودآگاهی(۱) نظر بیندازیم .

برگسن درمطالعه احوال خودآگاهی نفس بطرز خاص وارد شد وتوجه کرد باینکه بسیاری ازمشکلات که درمباحث پیش‌میآیدازآنست که بحث کنندگان دربعضی از امور که فقط کیفی‌هستند مانند امور

Conscience (۱)

اثر دیگرش باین‌عنوان است: «تحول خلاق»(۱) یعنی تحولی که با خلاقیت مقرون است و این کتاب را یازده سال، پس از کتاب دوم و هفت‌سال بعداز رسالهٔ خنده منتشر نمود و نظر کلی بر گسن در امور عالم از آن کتاب بدست آمده و مایهٔ شهرت عظیم او گردیده است.

پانزده سال پس از آن کتابی منتشر نمود بنام «استمرار و مقارنه»(۲) ودر آن نظر خودرا راجع بفلسفهٔ که از رأی انشتین درآورده بودند اظهار کرده است. آخرین تصنیف او که ده سال بعد منتشر شد و دانشمندان انتظارش را داشتند کتابی‌است بنام «دوسرچشمه اخلاق ودین» (۳) یعنی دوامری که منشأ دیانت واخلاق میباشند.

علاوه برین و گذشته از دروسی که در مدارس تقریر کرده است مقالات وسخنرانی‌ها از او باقی مانده که اکثر آنها را در دو مجلد گرد آورده‌اند یکی‌بنام «نیروی روحی»(٤) ودیگری باین عنوان: «فکر و متحرك» (٥)

بر گسن‌را بزرگترین حکمای‌این‌زمان‌خوانده‌اند و بعضی گفته‌اند درفرانسه بعد از دکارت ودرسراسر اروپا پس از کانت حکیمی به‌بلندی مقام او نیامده است ازآنرو که ورقی نو وبابی تازه در کتاب حکمت باز کرده است. عقیدهٔ فلسفیش را میتوان گفت با هرقلیطوس از حکمای اقدمین یونانی ساز گاراست و روش فلسفی او بشیوهٔ فلوطین واشراقیان و عرفای ما نزدیك است ولیکن آنچه گفته از روی مطالعه و تفکر و تعمق و با مایهٔ علمی سرشار گفته و در تحقیقات نهایت دقت بعمل آورده

(۱) L' Evolution créatrice (۲) Durée et simultanéité
(۳) Les deux sources de la morale et de la religion
(٤) L' énerige spirituelle (٥) La pensée et le mouvant

احوال شماره ومقدار می بینند برای خود آن احوال هم شماره و مقدار تصورمیکنند و نیز گوناگونی وتنوع احوال نفس را با شماره وعدد نباید اشتباه کرد که احوال نفس متنوع و گوناگون هست امامتعدد نیست چون شماره و تعدد افراد لازم دارد و هرفردی را هم میتوان منقسم باجزا تصور نمود ولی دراحوال نفس افراد واجزا نمیتوان تشخیص کرد چه تصور افراد مستلزم تصور بعد ومکان هست ودراحوال نفس بعد ومکان متصور نیست پس تنوع احوال نفس غیر ازتکثر مقداری وعددی است و نیز کیمیت یعنی مقدار و شماره راجع باموری است که بحواس ظاهر در میآید ولی ادراك احوال نفس مربوط بحواس ظاهر نیست .

برای اینکه مطلب روشن ترشود تشبیهی میکنیم هر چند احوال نفس را بامور مادی نمیتوان قیاس کرد ولیکن چنانکه گفته‌اند در مثل مناقشه نیست و مقصود ازاین تشبیه که میخواهیم بکنیم مقایسه دو امر نیست بلکه برای اینست که ازآنچه میخواهیم بیان کنیم تصوری دست دهد. پس بنظر بگیرید آوازی را که از گلوی خواننده بیرون میآید و مدت زمانی امتداد می یابدبدون اینکه نفس قطع شود در این مدت خواننده آواز را میغلطاند وزبروبم یادرشت و نازك و بلند وآهسته میکندو بنابرین آواز احوال مختلف داشته ومتنوع بوده است امّا نمیتوان گفت متکثر ومتعدد بوده است وچنانکه گفتیم شدت و ضعف در کیفیت آواز میتوان تشخیص کرد امّا کمیت ندارد.

یك امرٌ دیگر نیز هست که سبب میشود که کیفیت را با کمیت اشتباه میکنندٌ وآن توالی و تعاقب کیفیاتست که درمرورزمان واقع میشود وزمان را همه کس کمیت میدانند. دراینجا میرسیم بجان کلام و بنکتهٔ که برگسن متوجه شده وبنیاد فلسفه اوست وآن اینست که بزمان بدوقسم

کمی نظر میکنند و از جمله این امور امر خود آگاهی است که همه احساسات و اوهام و ادراکات و تصورات و ارادات نفس امور کیفی است و البته آن امور شدت وضعف دارد اما مقدار وشماره ندارد زیرا که مقدار و شماره مستلزم خردی و بزرگی است و خردی و بزرگی باین نحو تصور می‌شود که چیزی بتواند دیگریرا حاوی شود یا دردیگر محوی گردد و نسبت بآن زیاده و نقصان داشته باشد بعبارت دیگر تصور کمیت همواره باتصور بعد(۱) ومکان مقرون است زیرا بعد است که با بعد دیگر نسبت برابری یابزرگی وخردی دارد وهرچیزی را هم که باچیزدیگرازجهت مقدار بسنجند باعتبار بعدی‌است که آنها حائزمیباشند وروشن است که هرچه بعد ندارد مقدارو کمیت ندارد امّا احوال نفس ازهرقسم که باشد بابعد ومکان درآن مناسبتی دیده نمیشود مثلاً دردهائی که نفس احساس میکند یالذت وشادی که اززیبائی‌ها درمییابد یا مهرو کینی که میورزد یا مدرکاتی که برای اودست میدهد یا اراداتی که مینماید البته قوت و ضعف وشدت وخفت دارد امّا مقدار و کمیت ندارد چون مقدار و کمیت چیزی است که بر چیز دیگر ازجنس او که آنرا مقیاس قرار دهند بتوان منطبق کرد وروشن‌است کهاحوال نفس را براحوال دیگرنمیتوان منطبق نمود.

ونباید اشتباه کرد شدت وضعف احوال نفس را که کیفیت است با کمیت وشماره اشیاء مادی که سبب آن احوالند باامور بدنی که ازآن احوال ناشی میشوند که در آنها شماره ومقدار هست وهمین فقره شاید گاهی مایه غلط وسهو میگردد چون‌دراسباب احوال نفس یادر تأثیرات

(۱) Espace

امور مـادی خالی کنید وتوهم‌اشیاء وابعاد ونقاط مختلف زمین وآسمان را ازخود دورساخته وبدرون نفس وضمیررجوع نمائیدآنچه درآن‌حال ادراك میکنید حقیقت زمان است و اگر باز بخواهیم برای روشن شدن مطلب‌ازناچاری‌بتشبیهی‌متوسل‌شویم گوئیم درآنحال ضمیرواحوال نفس خودرا مانند نهری می‌یابید که درجریان است واحساسات و ادراکات و وجدانیات و ارادات خودرا بتوالی وتعاقب مستمراً جاری می‌بینید بدون اینکه آنها را بانقاطی از فضا ومکـان مقارن سازید. این جریان دائمی احوال درونی خودآگاهی شما هم حقیقت زمان است و هم حقیقت نفس شماست زیرا که علم انسان بر وجود خود جز ادراك این احـوال چیزی نیست ونه تنوّع آن احوال شماره وعدداست ونه اختلافشـان کمیت‌است زیرا اختلاف وتنوع کیفی غیرازمقداروعدد یعنی غیرازتکثر کمی‌است تکثر کمی‌بتطبیق‌اشیاء است‌بریکدیگروتنوع کیفی‌بتداخل‌احوال‌است دریکدیگرازاین گذشته بعد مجردوزمانی که‌ازمقارنه‌ابعادتصویرمیشود اموری هستند متشابه ویکسان یعنی اجزائی که در آنها توهم یـا حس میشود باهم تفاوت ندارند اما احوال مختلفند وهیچ‌حالی بحال ماقبل و حال مابعد مشابهت ندارد زیرا جمیع حالات درنفس اختزان می‌یابند و هرحالتی ازاحوال نفس همانا کل‌نفس است وهمه‌احوال گذشته‌را دربرو احوال‌آینده‌رازیرسرداردووجود مستمر بواسطه‌استمراردائماًرو بافزایش میرود پس‌ممکن نیست حالت فعلی باحالت پیشین یاپسین یکسان باشد.

باری؛ آن امر که بدین گونه ادراك میشود کیفیت صرف است و این کیفیت را برگسن میگوید بازمان نجومی نباید اشتباه کرد وآنرا بلفظی میخواند که معمولاً مدت (۱) ترجمه میشود ولی در این مورد

(۱) Durée

میتوان نظر کرد یکی بتطبیق او با بعد ویکی بادراك او در نفس اولی کمیت است ودومی کیفیت باین معنی که هر گاه زمان را مثلاً درمدت یك شبانروز در نظر میگیریم چه میکنیم جز اینکه بذهن میآوریم که خورشید درمشرق دمیده وفضای آسمان را پیموده و در مغرب فرورفته و دوباره ازمشرق سر درآورده‌است واگردرست تعمق کنید این نیست مگر تصور کردن مقارنه خورشید با نقاط مختلف فضا یعنی تصور بعدی معین بعبارت دیگر وقتیکه یك شبانروز میگوئیم تصور ما ازاین مدت‌مقرون است با تصور مقارنهٔ خورشید با نقاط مختلف یك دایرهٔ آسمانی پس در واقع ابعادی راومقارنهٔ چیزی را با آن ابعادبنظرآورده‌ایم وازاین‌روست که زمان یك شبانروزرا کمیت میدانیم.

مثال دیگر وقتیکه یکساعت میگوئیم‌آیا جزاینست که مثلاً در نظرمیگیریم عقربك ساعت را که مقارن فلان نقطه ازصفحه ساعت باشد سپس مقارن نقطه دیگر شود یعنی بعدی را درذهن میگیریم که عقربك درمدت معینی‌آنرا می‌پیماید وچون بعد کمیت است پس زمان هم باین اعتبار کمیت است وهمین زمان است که در امور زندگانی و معاشرت با مردم منظور نظر است ودرعلوم هیئت و نجوم وریاضیات محل نظر اهل فن واقع میشود و موضوع محاسبه میگردد که وقتیکه زمانی را اندازه میگیرند وبمحاسبه میآورند درواقع ابعادی را اندازه گرفته و محاسبه کرده‌اند پس حقیقت زمان این نیست بلکه‌آنست که بوجهٔ دیگر بنظر بگیریم یعنی بادراك نفس درآوریم.

اینجاست که بیان مطلب مشکل میشود که معانی هرگز اندر حرف نایدولیکن‌میگوئیم چشمانتان را برهم بگذاریدوذهن راازجمیع

فصل چهارم

همچنین درمشاهدات روزانهٔ متعارفی‌ازحرکت چیزی که ادراك میشود همان مقارنهٔ متحرك است بانقاط مختلف فضا تا آنجا که هرگاه نقاطی نداشته باشیم که مقارنه‌ومناسبات متحرك را باآن‌نقاط بسنجیم حرکتش برما معلوم نمیشود چنانکه هرگاه در کالسکه یا کشتی مسافرت کنیم و کالسکه یا کشتی ما مقارن با کالسکه یا کشتی دیگر شود که بهمان سرعت حرکت کندآن کالسکه یا کشتی را ساکن می پنداریم پس در این موارد حقیقت حرکت را درنظرنگرفته ایم بلکه سکونهای متوالی درمقابل نقاطی که متحرك ازآنها میگذرد توهم نموده ایم ودر ریاضیات و طبیعیات مواردی که حرکت را اندازه میگیرند و بمحاسبه میآورند جزاین نمیکنند ولی حرکت مجموعهٔ ازسکونهای متوالی نیست بلکه جریان دائمی است و پیوسته ومتصل است و حال آنکه اگر مرکب از سکونهای متوالی‌بود منفصل میبود و بعبارت دیگراستمرار است وکمیت نیست بلکه کیفیت است .

نشانی دیگربراینکه حرکت وزمان حقیقی‌غیرازحرکت وزمان ظاهری است اینست که اگر فرض کنیم اتفاق بیفتد که جمیع حرکاتی که در جهان واقع میشود در یك آن سرعتشان نصف شود یا دو برابر گردد در ظاهر امور عالم وهمچنین درمحاسبهٔ اهل فن نسبت بزمان و حرکات هیچ تفاوتی مشهود نخواهد شد مثلاً اگر امشب حرکت شبانه روزی زمین دو برابر تندتر شود ابتدا گمان میرود که شبانروز بجای بیست و چهار ساعت دوازده ساعت خواهد شد ولی بنا بفرضی که کردیم که جمیع حرکات درهمانوقت دوبرابرتند شودالبته‌حرکت عقربکهای ساعتها هم دو برابر تند شده است پس درمدتی که دیروز خورشید مثلاً

خاص بنظر ما بهترین ترجمه اش استمرار است زیرا جریان مستمر احوال است بشرط اینکه استمرار را دراین مورد برای این معنی مخصوص اصطلاح کنیم.

پس کسیکه وجودخودرادرك میکند درواقع استمراراحوال خویش وتحول وتغییراتش راادراك میکندودکارت که میگفت «میاندیشم پس هستم» حق این بود که بگوید استمرار احوال دارم پس هستم واگر درست تأمل شود این استمرار احوال یعنی تغیّر دائم بانسان مخصوص نیست بلکه بکلیهٔ جهان وامورآن عمومیت دارد چون میدانیم که جهان و احوالش دائماً درتغیّر است و بجای اینکه بگوئیم جهان هست یا موجود است حق اینست که بگوئیم جهان مستمر است و چون تغیّر همانا حرکت است پس نظر برگسن با رأی هرقلیطوس (۱) بوجهی موافق میشود که میگفت حقیقت جهان حرکت وتغیّر وتحول است ولیکن برگسن مطلب را بتحقیق علمی درآورده است وهرچه دراین بحث پیشتر رویم مطلب روشنتر خواهد شد.

همین اشتباه که در بارهٔ زمان وحقیقت آن دست داده است دربارهٔ حرکت نیزروی نموده است باین معنی که در علوم طبیعی و ریاضی و

(۱) رجوع کنید بآغاز جلد نخستین ازاین کتاب وآنجا گفته شده‌است که درمقابل هرقلیطوس برمانیدس اصلا منکر وجود حرکت بود وزینون شاگرد او مشکلاتی برای قول بوجود حرکت ذکر میکرد ازحرکت تیر پرتابی ومسابقهٔ لاك پشت با شخص تند رو وامثال آنها وباوجود روشن بودن مغالطات کسی نتوانسته است آنها را بدلیل رد کند و برگسن بتفصیل بیان میکند که علتش اینست که استمرار را با زمان اشتباه کرده و در امر کیفی بحث کمی کرده اند وما در اینجا برای آن تحقیق مجال نداریم.

را درك میکند و این مطلب روشن‌تر خواهدشد باینکه واردبحث حقیقت علم آنچنانکه بر گسن در نظردارد بشویم .

☆ ☆ ☆

خوانندگان این کتاب بخوبی میدانند که انسان یك قوهٔ حس دارد و یك قوهٔ عقل و مکرر گفته شده‌است که جزئیات یعنی امورمادی‌را بحس ادراك میکنند که ازاینرو آنهارا محسوسات میگویند و کلیات‌را که بحس در نمیآیند بعقل درمییابد وازاین‌رو آنها را معقولات مینامند .

احساساتی‌را که حواس از مادیات درمییابند خواه مطابق با واقع باشد خواه نباشد بحقیقت میتوان مدرکات نامید و عملش را میتوان ادراك دانست زیرا که از تأثیراتی که بواسطهٔ اشیاء مادی برحواس وارد میآید براستی چیزی دستگیر نفس میشود و نفس‌ازآنها متأثر میگردد و از آنجهت حالتی غیراز حالت پیشین برای او دست می‌دهد چون ادراك واقعی آنست که نفس حالش تغییر کند چنانکه مثلا وقتیکه چشم انسان رنك می‌بیند یا گوشش آوازی میشنود یا زبانش طعمی میچشد برای نفس حالی دست می‌دهد غیرازحالی که پیش‌ازدیدن آن رنك یا شنیدن آن آواز یا چشیدن آن طعم داشت و دست دادن این حالت همانست که ادراك مینامیم اما عقل وقتیکه ادراك کلیات یا معقولات میکند چنین حالتی برای او دست نمی‌دهد در واقع باید گفت عقل کلیات را درك نمیکند بلکه آنها را بتجرید و انتزاع میسازد و می‌دانید که کلیات و معقولاتی را که عقل در می‌یابد صور کلیه یا تصورات یا مفهومات نامیده‌اند (باعتبار آنکه در ازای آنها الفاظی وضع شده که آن معانی از آن الفاظ مفهوم میشود) و اگر تحقیقات کانت را در نقادی عقل

پانزده درجه از درجات آسمان را می پیمود و آنرا یك ساعت مینامیدیم امروز سی درجه از آن درجات را خواهد پیمود امّا چون عقربکهای ساعت هم بهمان نسبت تند شده‌است درهمان مدتی که دیروز عقربك از ساعت یك بساعت دومیرسید امروزازساعت یك بساعت‌سه خواهد رسید و بنابرین در محاسبهٔ منجمان هیچ تفاوتی روی نمیدهد در صورتیکه در حرکت وزمان بحقیقت تفاوت فاحش روی داده‌است و حتی منجمان و مردمان دیگر ملتفت هم نخواهندشد که حرکات تفاوت کرده‌است مگر اینکه بضمیر خودرجوع کنند وحقیقت حرکت را ادراك نمایندزیرا برای ادراك حقیقت حرکت نیز باید همان کاری را کرد که برای ادراك زمان کردیم یعنی نفس حرکت را در ذهن بیاوریم نه سکونهای متوالی و مقارنهٔ متحرك را با نقاط مختلف از معبر او و در واقع برای اینکه حقیقت حرکت را ادراك کنیم باید آنرا قیاس بنفس خود بکنیم و حرکت اشیا را بجریان دائمی احوال نفس بسنجیم که تغییرات استمراری او البته بجای خود میباشد.

پس میان حرکت حقیقی و زمان حقیقی مشابهت تام هست بلکه هردو یك چیز است یعنی استمرار در تغیّر است وبه‌بیانی که کردیم حقیقت نفس نیز همانست.

تشخیصی که درامر زمان ظاهری وزمان حقیقی وهمچنین حرکت ظاهری وحرکت حقیقی کردیم دربارهٔ نفس وخودآگاهی او نیز میتوان کردباین معنی که نفس ظاهری دارد وباطنی یاحقیقتی: ظاهرش آنست که زمان و حرکت ظاهری را ادراك میکند و کمیت میانگارد باعتبار اینکه آنهارا با مکان وبعد مقرون میسازد و باطن وحقیقتش آنست که استمرار

میلند و زنبور عسل بفطرت انگبین ساخته ذخیره مینماید پرندگان بفطرت آشیانه میسازند وهمچنین هریك ازجانوران امّا آدمی برحسب خلقت نه آن آلات را دارد نه آن غریزه‌ها و فطرتها را یا اگر دارد بآن قوت وفراوانی نیست و کار زندگانی را کفایت نمیکند در عوض باو عقل داده شده است که همه آن نقصها را تدارك مینماید .

پس عقل برای تدبیر معاش است نه برای درك حقایق وعلم بکنه اشیا و کار اصلی او اینست که در مادیات عمل کند و از آنها آلات و افزار بسازد و با آن آلات و افزار مصنوعات دیگر که محل حاجت اوست فراهم کند که معاش و آسایش وامنیت زندگانی اورا تأمین نماید واینکه انسان‌را حیوان ناطق گفته‌اند ممکن بود حیوان صانع بگویند زیرا اگر جانوران دیگرهم یك اندازه صنعت دارند صنعت آنها فطری و غریزی است و از خود تصرفی نمیکنند امّا انسان صنعت فراوان و گوناگون‌دارد وهمه‌آنهارا بعقل‌وقوّه متصرفه انجام می‌دهد وحتی‌علوم وفنون‌هم که عموماً معرفت حقایق میدانند درواقع معرفت حقایق یعنی علم بکنه نیست بلکه علم بوجه است برای ساختن‌افزار وآلات وتهیهٔ مصنوعاتی که باآن‌آلات وافزار ساخته‌میشود واندك توجهی‌بفنون‌طبیعی و ریاضی‌این‌مدعا را روشن مینماید .

نظر باینکه در اصل عقل برای تدبیر معاش و قوهٔ ساختن آلات و افزار و مصنوعات بوده و در این باب سر و کارش با ماده و اشیاء جسمانی است و جسم دارای ابعاد است مهمترین امری که عقل میبایست متوجه شود کمیت یعنی مقدار و شماره بوده است اینست که قوهٔ عقلی انسان همه مشغول بامر کمیت و انواع و خصوصیات او شده و چنان

مطلق تعمق کرده باشید بخوبی در میبابید که تصورات همه‌مصنوع عقل می‌باشند.

پس درواقع عمل عقل دربارهٔ معقولات ادراك نیست بلکه ساختن است و آنها را بلفظ و نطق درآوردن و چون در تصورات چنین باشد در تصدیقات هم که از تصورات ساخته می‌شود البته چنین خواهد بود پس قضایائی که عقل‌بآنها حکم میکند وهمچنین حجتها وبراهین که برای احکام میآورد بحقیقت ادراك بآن معنی که گفتیم نیستند زیرا که نفس ازآنها مستقیماً درك حالتی نمیکند.

خواهید گفت ادراك‌جزئیات که منتسب‌بعقل‌نیست ادراك‌معقولات را هم که شما ادراك حقیقی نمی‌دانید پس فایده عقل چیست؟ جواب برگسن اینست که عقل بانسان برای ادراك حقایق مطلق داده نشده است بلکه برای آن داده شده است که اسباب و لوازم زندگی را فراهم نماید چه‌فراهم کردن لوازم زندگانی موکول بادراك حقایق‌مطلق نیست و ادراك حقایق نسبی برای آن کافی است. باین معنی که جانداران باید زندگی‌کنند و زندگی کردن مستلزم کوشش است و کوشش در مقابل موانع و مشکلات طبیعی یا غیرطبیعی بکشمکش میکشد و کشمکش آلات و اسباب میخواهد بنابرین ناظم کارهای جهان بهریك از انواع جانوران اسباب و آلاتی برای‌این منظور داده است و آنها برحسب خلقت بعضی‌چنگال و دندان یا شاخ یا نیش یا زهر یا چیزهای دیگر دارند از این گذشته همه جانوران اعمالی را که برای زندگانی باید بکنند بفطرت و غریزه میدانند و میکنند و بتعقل محتاج نیستند درندگان‌بفطرت شکار کردن می‌دانند ومورچه بفطرت‌دانه جمع‌آوری

بعبارت دیگر معلوماتیکه بتعقل حاصل میشود و بصورت علوم و فنون درمیآید حقایق هست اما حقایق نسبی و اضافی است نه حقایق مطلق و علم بکنه نیست و برای منظوری است که بیان کردیم .

خواهید گفت دراینصورت حکمت و فلسفه چه معنی دارد و آیا انسان از درك حقیقت باید مأیوس باشد ؟

برگسن میگوید چنین نیست و انسان قوهٔ ادراك حقیقت را دارد اما آن تعقل نیست و مراد از تعقل ترتیب دادن قضایا و مقدمات صغری و کبری و گرفتن نتیجه است یعنی آنچه قواعدش را درعلم منطق بدست میدهند که آن بجای خود درست و سودمند والبته در علوم وفنون بکار است اما وسیلهٔ ادراك حقیقت نیست و تعقل چون از درك مستقیم حقیقت عاجز است ناچار راه را دور کرده بساختن مفهومات کلیه و کاربردن آنها میپردازد .

دراینجا باید یادآوری کنیم آنچه را پیش ازین گفته‌ایم که سابقاً وقتیکه حکمت یا فلسفه میگفتند مجموع معلوماتی را کـه محققان و متجسسان بدست آورده بودند قصد میکردند و آنرا بحکمت نظری و عملی و هریك از این دو را هم بفنونی منشعب میساختند مانند طبیعیات و ریاضیات و الهیات امّا کم کم اکثر آن فنون از حکمت جدا و مستقل گردیدند و آنها همان فنونی هستند که برگسن میگوید برای تکمیل وسایل امر معاشند نـه برای درك حقیقت ولی انسان ادراك حقیقت هـم میتواند بکند و سزاوار اینست که تعقیب این امر را فلسفه بگوئیم و آن تقریباً مطابق است با علمی کـه سابقاً فلسفه اولی و الهیات میخواندند

در آن مستغرق گردیده که از امور کیفی تقریباً غافل مانده تا آنجا که بکیفیات نیز از نظر کمیت نگریسته است چنانکه در بحث پیشین اشاره کردیم.

امر دیگر که غفلت عقل را از حقیقت و علم بکنه تائید و تقویت نموده اینست که اعمالی که انسان در تدبیر معاش و ساختن مصنوعات باید بکند محتاج است باینکه در اشیا و احوال آنها ثبات و بقائی باشد وگرنه کاری که کرده‌شود همچون نقش بر آب خواهدبود پس بچیزهائی دست برده است که یك‌اندازه تغیّر و تحولشان ضعیف بوده وبظاهر ثابت وساکن مینموده‌اند بنابرین عقل انسان سکون را اصل پنداشته و کمال را در آن دانسته و حرکت را امری عارضی انگاشته است و حتی بکنه حقیقت حرکت‌هم برنخورده و تصوری که از آن دارد سکونهای متوالی است در نقطه‌های متتالی وحال‌آنکه اصل حرکت است. تصور انسان را ازجریان امورجهان میتوان تشبیه بسینما نمود چون‌اگر رشته عکسهای سینما (فیلم) را نظر کنید می‌بینید چیزی نیست جز یك عده فراوان از عکس‌ها که هریك از آنها منظری است از موضوع سینما که در حال سکون است همینکه رشته‌را با چرخ بحرکت درآوردند توالی آن عکس‌های ساکن آن منظر را متحرك بنظر میآورد. حقیقت امرجهان بکلی برخلاف اینحال است یعنی سکونی در کار نیست اما ذهن انسان که حقیقت حال را نمی‌بیند بدلایلی که بیان کردیم تصورش مانند تصورسینماست یعنی‌حرکت‌را مجموعهٔ ازسکونها می‌پندارد حتی‌اینکه درمحاسبه و نظریات‌علمی‌هم فکرش‌چنان‌است که گوئی‌حرکت مجموعهٔ از سکونهاست.

فصل چهارم

برای کسانیکه باصطلاح عرفا آشنائی دارند میگوئیم آنچه ما درون بینی یاجان بینی اصطلاح میکنیم اگر عملش را در نظر بگیرید همان است که مراقبه میگویند واگر حاصلش را منظور بدارید آنست که مکاشفه میخوانند امّا مابرای اینکه بعرفان نیفتیم وبیاناتمان باتصوف خلط ومشتبه نشود بجای مراقبه‌ومکاشفه همان‌درون بینی یاجان‌بینی را بکار میبریم درعین اینکه خود را ازاستعمال الفاظ مراقبه ومکاشفه هم درموقع حاجت ممنوع نمیداریم.

حاصل اینکه بر گسن ادراك‌حقیقت را میسر میداند وآنرافلسفه میخواند و راه وصولش را استدلال و احتجاج واقامهٔ برهان نمی پندارد بلکه درون‌بینی را وسیلهٔ‌آن میانگارد

امّا نباید چنین پنداشت که درون بینی با تعقل منافات دارد وقوهٔ درون بینی با قوهٔ عقلیه متباین است بلکه برعکس‌است و درون بینی هم نوعی ازتعقل‌است بلکه مرتبهٔ اعلای‌تعقل‌است وفرقش باتعقل اصطلاحی یعنی تعقل منطقی اینست که تعقل بسطح مینگرد و بعمق فرو نمیرود ولی درون‌بینی‌بدرون‌میرود. درمقام تشبیه‌میتوان گفت تعقل مانند عمل کسی‌است که‌چون بخواهد ازاحوال خانه‌آگاه‌شود گرداگردخانه بگرددودرودیوارراازبیرون به‌بیند وعکس‌برداردامّادرون‌بین‌مانندآنست که‌بدرون خانه میرود واجزاءِ خانه‌را یك‌یك می‌بیند وباآن‌آشنامیشود. البته این تشبیه ازحقیقت بسیار دوراست زیرا که‌نسبت بخانه سیربیرونی ودرونی ازیك‌نوع است ولیکن سیر درونی وبیرونی حقیقت ازیك نوع نیست تشبیه بهتر اینست که بگوئیم درامور معنوی تعقل مانند شنیدن است ودرون بینی مانند دیدن یا بعبارت دیگر تعقل وصف عیش است و درون بینی تمام عیش است درون بینی ادراك حقیقت است تعقل وصف و

و اروپائیان به پیروی از ارسطو متافیزیك [۱] میگویند و مترجمان ما این کلمه را تحت لفظی ترجمه کرده مابعدالطبیعه گفته‌اند اما چون این لفظ ترجمهٔ خوبی نیست و همه جا نمی‌توان بکار برد ما همان لفظ فلسفه را برای این معنی بکار میبریم جز اینکه باید متوجه بود که در این مورد فلسفه را بمعنی اخص گرفته‌ایم که تقریباً مطابق با فلسفه اولی و الهیات است .

پس بعقیدهٔ برگسن فلسفه (بمعنی اخص) علم بکنه اشیا و ادراك حقایق است ولی راهش تعقل بآن معنی که توضیح کردیم نیست زیرا که تعقل همانا تصور و تصدیق است وتصور و تصدیق ادراك حقیقی نیست [۲] چه ادراك حقیقی آنست که ادراك کننده باادراك‌شونده یکی‌شود (اتحاد عاقل ومعقول) واینحال بتصور وتصدیق دست نمیدهد بلکه بعمل و قوهٔ دیگری دست میدهد که برگسن آنرا بلفظی [۳] میخواند که ما دو اصطلاح برای آن پیشنهاد میکنیم وهردورا بکار میبریم یکی از آن دو اصطلاح که بترجمهٔ تحت لفظی نزدیك است درون بینی‌است ودیگری که بحاصل معنی نزدیك‌تر است جان‌بینی است.

---

(۱) Métaphysique (۲) چون تصدیق مبنی بر تصور است و تصور حصول عکس شئی است در ذهن نه اتحاد ذهن با شئی و غالباً مصنوع ذهن است .

(۳) آن لفظ Intuition است و آنرا در موارد مختلف بلفظهای مختلف میتوان ترجمه کرد گاه باید وجدان گفت و گاه حدس و گاه کشف و گاه اشراق و گاه ادراك و گاه الهام و مانند آنها برگسن آنرا بمعنائی گرفته است که مادرون بینی ترجمه کردیم که بامعنی اشتقاقی آن مناسب است وجان بینی هم میتوان گفت زیرا درواقع نظر برگسن اینست که باین‌عمل جان وروان را میتوان‌دید چنانکه هاتف اصفهانی میگوید چشم دل باز کن که جان بینی وخواجه حافظ هم میفرماید

دیدن روی ترا دیدهٔ جان بین باید   وین کجامرتبهٔ چشم جهان‌بین من‌است

وآنرا بوصف وتعبیر لفظی حد وتعریف درآورند وحال آنکه تعبیر لفظی یعنی نطق وسخنگوئی نتیجهٔ عقل است وجز چیزهائیکه بتعقل درمیآید حقیقتی را نمیتواند بیان کند پس حقیقت ادراك کردنی و دیدنی است نه گفتنی وشنیدنی اینست که حقایقی که آن دانشمندان بدست آورده‌اند نسبی واضافی است نه حقیقی ومطلق تا آنجا که انسان را ازدرك حقیقت عاجز دانسته ووصول بفلسفه را نامقدور پنداشته‌اند.

نظر باینکه سخنگوئی نتیجهٔ عقل است و عقل حقیقت اشیا را درنمی‌یابد وآنچه را درمییابد باید تجزیه و تفصیل کند تا حد ورسم یا وصف و تعریفی از آن بنماید الفاظ وعباراتیکه درسخنگوئی بکار میروند فقط معانی را که عقل درمییابد میتوانند به بیان درآورند و برای ادای معانی که بدرون بینی ادراك میشود وافی نیستند چه آنها حقایقی بسیطند ومرکب نیستند تا بتوان حد ورسمی برای آنها ترتیب داد. از اینروست که کسانیکه بدرون بینی حقایقی درك میکنند آنها را نمیتوانند مانند اهل علوم وفنون به بیان علمی ومنطقی درآورند وبنابرین یا ازاظهارش خودداری میکنند یا بتشبیه و تمثیل متوسل میشوند.

خلاصه درون بینی یا جان بینی بشرحی که بیان کردیم روشی است که برگسن برای درك حقیقت وساختن فلسفهٔ حقیقی پیشنهاد میکند وخود دراین روش گام برداشته و در مباحثی چند تحقیقاتی نموده که از این پس بآنها اشاره خواهیم کرد.

بسیاری ازمحققان براین روش اعتراض کرده‌اند که پایهٔ محکم ندارد وبنیادش بروهم است علم وعقل را کنار میگذارد وبجای علم عرفان میبافد واستمداد ازباطن(۱) میکند واوهام میتراشد وبجای دلیل وبرهان

(۱) Mysticisme

تعریف ورسم آنست بوسیلهٔ درون بینی خود شئی‌را میتوان دید امابتعقل ازآثارش پی‌بوجودش برده میشود وخلاصه درون بینی آنست که عاقل با معقول یکی‌شود نه‌اینکه عاقل معقول را تصور کند باز درمقام‌تشبیه‌درون بین مانند بیماری‌است که درد را حس میکند امّا عالم مانند کسی است که وصف درد را در کتاب میخواند و نظر باین تشبیه بر گسن میگوید درون بینی همدردی عقلی[1] است یعنی عقل وقتی درون بین میشود که با مطلوب متحد وهمدرد گردد.

بهترین مثال برای تفاوت تعقل بادرون بینی همانست که سابقاً در کار زمان وحرکت گفتیم. وقتیکه برای معلوم کردن حرکت یا زمان نقاطی را که متحرك ازآنجامیگذرد یا اوقات آنرا درنظر بگیرندو بتصور درآورند این تعقل است و ادراك ظاهر امرست چون رجوع بضمیر خود کردید وحرکت وزمان را از آنچه در نفس واقع میشود دریافتید این درون بینی وادراك کنه وعمق شئی‌است.

کسانیکه میخواهند حقایق معنوی رابوسیلهٔ تعقل منطقی وبغیر وسیلهٔ درون بینی ادراك نمایند همان اشتباه علمای طبیعی قدیم را دارند که میخواستند بدلیل و برهان و بدون تجربه و مشاهده خواص جسم و حقایق مادّی را دریابند وهمچنانکه علوم طبیعی بوسیلهٔ تجربه ومشاهده بمرحلهٔ تحققی رسید فلسفه هم بوسیلهٔ درون بینی که براستی تجربه و مشاهده است باین مرحله خواهد رسید تا کنون فیلسوفان غالباً کاراهل علوم‌وفنون‌را کرده‌اندیعنی‌بجای‌اینکه‌بدرون‌حقیقت‌برونُد گرداگردآن گردیده‌اند ماننداهل علم خواسته‌اند بتفصیل و تشریح حقیقت‌را دریابند

(۱) Sympathie intellectuelle

و ادب و کشف حقیقت کار میکنــد بدون این قوه رنجش بیهوده است چنانکه پزشك البته باید معلومات طبی را بدرستی فرا گرفته باشد اما اگر ذوق نداشته باشد در تشخیص بیماری بخطا میرود وشاعر و نقاش و مهندس ومانندآنهااگرذوق‌سلیم نداشته باشند بدشعرمیگویند وبدنقش میکشند وزشت ساختمان میکنند . مخترعان و کاشفان همه اختراعات واکتشافات خودرا ازروی ذوق کرده اند وگرنه بسیار کسان بودند که معلوماتشان ازآنان کمتر نبوده است وچون ذوق درون بینی نداشته اند اختراع واکتشافی نکـرده اند هزار ها مردم در خط حکمت و فلسفه افتاده اند و معلومات لازم را فرا گرفته اند امّا فقط معـدودی از ایشان که ذوق و قوهٔ درون بینی داشته اند فکر بدیع آورده و رأی تازه‌اظهار کرده اند .

پس علم و تعقل لازم است امّا بی ذوق حاصل ندارد زیرا بدرون بینی نمی‌انجامد وپایان این سخن اینست کــه بدرون بینی شخص بکل حقیقت شاید نمیرسد امّا آنچه بدان میرسد حقیقت است وحقیقت مطلق است نه حقیقت اضافی و نسبی و باید همه راهروان دست بدست بدهند تـا بحقیقت کل برسند وفلسفهٔ تام ساخته شود .

از آنجا که بیان فلسفهٔ برگسن را آغاز کردیم تا اینجا حاصل مطلب این شد کـه حقیقت استمرار است وفلسفه ادراك استمرار است بوسیلهٔ جان بینی. اینك می‌پردازیم ببعضی ازمطالبی که برگسن بر این بنیاد وبدین روش تحقیق فرموده است .

☆ ☆ ☆

درآغاز این سخن گفتیم مسئلهٔ که برگسن در نخستین رسالهٔخود

ذوق ووجدان را که میزانی ندارد بکار میاندازد امّا برگسن وطرفداران اومیگویند اشتباه کرده‌اید که می‌پندارید ما علم را کنار گذاشته ایم ما معتقدیم که اول باید تحصیل علم کرد پس از آن باید بدرون بینی یعنی فلسفه پرداخت و درون بینی شخص عامی حاصل نمیدهد و نتیجه ندارد باید مراحل علم پیموده شود آنگاه معلومات حاصله بدرون بینی کمال یابد عقل را هم منکر نیستیم چون درون بینی همان قوهٔ عقلیه است که توجه خودرا ازعمل وامور معاشی منصرف و بسوی حقیقت صرف مجرد معطوف میسازد وازاینجهت است که فیلسوف هرچه ازآلایشهای دنیوی دورتر و وارسته تر باشد در درون بینی و رسیدن بحقیقت کامیاب تر میشود زیرا اشتغال بحوائج معاشی وزندگانی است که عقل را از توجه بحقیقت باز میدارد . درون بینی خیال بافی واوهام تراشی نیستوبنیادش برعلم باید باشد جز اینکه ازبیرون وعالم ظاهر بدرون وباطن متوجه است و کاری است بس دشوار ومشقت دارد وبآسانی میسر نمیشود واما اینکه میگویند عرفان بافی واستمداد ازباطن میکنند اگر مراد ازعرفان یاوه گوئی‌وازاستمداد ازباطن بی‌فکری ویله دادن ببخت‌واتفاق است برگسن فرسنگها ازآن دوراست فکررا بشدت بکار می‌اندازد وهرچه میگوید از روی نهایت تأمل ومطالعه وتحقیق است واگر مراد ازعرفان بدرون نگریستن وبامراقبه بمکاشفه رسیدن است هرفیلسوفی عارف استواگر عارف نباشد فیلسوف حقیقی نخواهد بود اما حدیث ذوق و وجدان اگر مقصود شور ومستی جوانی وجاهلی است ما آنرا منکریم امّا اگر مراد ذوق سلیم وقوهٔ حدس‌صائب ونکته بینی است مامدعی هستیم که این قوه نه تنها برای فیلسوف لازم است بلکه هرکس درهررشته ازعلم‌وصنعت

فصل چهارم

برگسن میگوید کسانیکه این استدلال را میکنند و همچنین آنانکه این استدلال را میخواهند بدلیل وبرهان باطل کنند همان اشتباه را دارند که گفتیم که درامور کیفی مانند امور کمی نظر وحکم میکنند وحقیقت زمان را که استمرار است با زمان ظاهری که مرتبط بمکان است خلط می نمایندقاعدهٔ وجوب ترتب معلول اگر درست باشد درامور است که بتعقل منطقی درمیآیند یعنی مربوط بامور مادی و کمی میباشند ولی بامور کیفی وبنفس خودآگاه تعلق نمی گیرند. معانی در ذهن انسان مانند افراد اعیان واشیا نیستند تابریکدیگر منطبق ومنضم شوندوحکم علت ومعلول برآنها جاری گردد وچنانکه گفتیم تنوع احوال نفس غیر از تعدد و تکثر افرادی است. احوال در یکدیگر متداخلند و در عین متنوع بودن متحدند. هر حالتی از حالات نفس انسان تمام نفس است نه از اجزاء جدا از نفس. بعبارت دیگر اگر مثلاً کسی بنا برمهر فرزندی بفرزند خود نوازش کند یا اگر ازروی کین دیگری را بزند یابرحسب خواهش نفس عملی بکند نباید گفت مهری که درنفس اوعارض شد اورا برانگیخت که اراده برآن نوازش کند یا کین اورا برانگیخت کهاراده برزدن نماید یاخواهش نفس اورا واداربآن عمل کرد زیرا که آن مهر وآن کین وآن خواهش وهرحالت دیگری ازحالات نفس همان خودنفس میباشند نه اموری که عارض نفس شوند پس ارادهٔ که بر زدن یا نوازش کردن یا عمل دیگر صادر شد معلول خودنفس بود نه معلول معنائی که بر نفس عارض شده باشد که آن معنی هم معلول معنی دیگر باشد وسلسلهٔ علل ومعلول را بکشیم وعمل را موجب بخوانیم و قاعدهٔ کار مایه هم در نیروی حیاتی ومخصوصاً در نیروی خود آگاهی یعنی نفس مسلم نیست

طرح کرده بود بحث جبر واختیار بود سپس دامنهٔ مقدمات دراز شد و جز این چاره نبود ولازم بود خوانندگان ازبنیاد فکر برگسن و روش فلسفی او آگاه شوند اکنون اگر بیان ماوافی بوده ومطلب دستگیرشان شده مسئله جبر و اختیار بوجهی که برگسن پیش‌خود حل نموده آسان خواهد بود.

البته بحث برگسن دراین مسئله مبتنی بر علمیات است و نظر باشکالاتی دارد که اهل علم بر مختار بودن انسان میکنند و عمدهٔ آن اشکالات دراین زمان مسئلهٔ وجوب ترتب معلول برعلت است که چون هیچ امری بی‌علت نمیشود پس‌ارادهٔ که هر کس برهر امری میکندعلتی دارد و آن علت را هم علتی است وسلسلهٔ این علتها همچنان کشیده است پس‌ارادهٔ مزبور نظر بوجوب ترتب معلول واجب بوده و آن کس درارادهٔ خود مختار نبوده است . و ازز مانیکه قاعده تداعی معانی و اجتماع آنها درذهن برحسب مناسبات معلوم وموردتصدیق شد این‌استدلال قوت گرفت که چون حصول هرمعنی در ذهن مایهٔ حصول معنی دیگر میشود پس معانی نسبت بیکدیگر حکم علت ومعلول دارند و وجوب ترتب معلول بواسطهٔقانون‌بقای کارمایه نیز تأییدشد ازآنرو که گردش جهان را مانند گردش ماشینهای کارخانه جلوه گر ساخت وتصور جهان ماشینی‌رابرای دانشمندان‌پیش‌آورد واین قاعده رانسبت بکارمایهٔحیاتی وخودآگاهی (نفس) نیز تعمیم‌دادند و چنین پنداشتند که نیروئی که مایهٔ حیات و خودآگاهی است تابع قوانین نیروهای دیگر است وباندك تأمل آشکار میشود که اگرچنین باشد دیگر مجالی برای اختیار باقی نمی ماند و جمیع اعمال وارادات انسان موجب خواهد بود.

فصل چهارم

مسئلهٔ جبر و اختیار را که بآن اشاره کردیم برگسن درهمان رسالهٔ نخستین طرح کرده‌است. در کتاب دومی که انتشار داده و «ماده و حافظه» نام گذاشته‌است بتحقیق امر حافظه پرداخته‌است از آنرو که رکن مهم وجود نفس خودآگاه را حافظه تشخیص داده‌است و مقصود از حافظه در اینجا اعم از خیال و حافظه‌است یعنی هم حفظ محسوسات و هم حفظ معانی را شامل است.

اینکه حافظه رکن مهم وجود نفس خودآگاه هست حاجت بشرح و بیان ندارد و بخوبی میتوان دریافت که اگر حافظه نباشد و شخص هیچ چیز از گذشته را بیاد نداشته باشد دلیلی بر وجود نفس مستقل نخواهد بود. سخن در اینست که آیا حافظه از خواص ماده است یا امری است مجرد از بدن. بعضی از فیلسوفان و مخصوصاً از علمای ابدان مدعی شده‌اند که حافظه درمواضع معین از دماغ یعنی مغز سر جا دارد و بفاسد شدن آن نقاط مغز چنانکه در بعضی از بیماری ها واقع میشود حافظه هم باطل وفاسد میگردد پس حافظه خاصیت ماده است. برگسن با شرح و بسطی تمام در کتابی که نام بردیم و در تصنیفهای دیگر خود باتحقیق درچگونگی حافظه و بیماریهائی که حافظه را مختل میسازد بوجه علمی بازمینماید که حافظه خاصیت مغز نیست و فرق است میان حافظه و ذاکره یعنی فرق است میان اینکه چیزی را دریاد داشته باشند و اینکه آنرا بیاد بیاورند. حافظه یعنی آنچه تصویر اشیا و معانی را دریاد نگاه میدارد امر مادی و خاصیت دماغ نیست بلکه بعکس است یعنی ماده حاجب حافظه و مایهٔ فراموشی است و فقط ذاکره‌است که عمل دماغ است تصاویر اشیاو معانی همواره در حافظه مضبوط است و هیچگاه محو نمیشود ولی دماغ همچون پرده است که برحافظه کشیده شده وذاکره قوه ایست از دماغ

که جاری باشد و این مسئله هنوز تحت مطالعه و قابل بحث وجستجوی بسیار است .

این تحقیق برگسن که بسیار مفصل است وما فقط باشاره از آن اکتفا میکنیم مبتنی بر همان عقیده است که درباره نفس اظهار کرده و اجمالاً بیان کردیم که نفس همان‌استمرار احوال است، این عقیده راهم بدرون بینی وجان بینی حاصل کرده ومدعی است که هر کس در نفس خود درون بینی کند این حقیقت را درمی‌یابد و نیز برهمه کس از همین راه مکشوف ومشهود است که نفس در اراده های خود مختار است و چیزی اورا از این اختیار باز نمی دارد مگر ملاحظات وموانع خارجی که بسا هست که انسان بر امری اراده میکند که به میل واقتضای نفس نیست و برای مصلحت یا ملاحظات دیگر است و آن ربطی به مسئلهٔ جبر و اختیار چنانکه محل بحث ماست ندارد زیرا اگر نفس بنا بر مصلحت یا مقتضیاتی برامری بغیر تمایل خود اراده کند همین دلیل برمختار بودن اوست .

☆ ☆ ☆

بنیاد فلسفهٔ برگسن را درکمال اختصار بیان کردیم ولیکن‌بقدر کفایت تفصیل دادیم تا برخوانندگان چیزی دستگیر شود امّا مباحث مختلفی که برگسن درآن وارد شده ومورد تحقیق قرار داده وآن‌اصول مهم مسائل فلسفی است بآن تفصیل نمی‌توانیم بیان کنیم چون هرقدر باختصار بکوشیم کتابی کلان خواهد شد پس ناچار باشارهٔ می گذرانیم که همینقدر خوانندگان دریابند که آن دانشمند در چه مباحث فرو رفته و ازآن بوستان برای دوستان چه تحفه آورده است .

ادراك كرده‌اند دريك‌آن بياد ميآورند ازآنرو كه دران آن از دنيادست شسته ووارسته شده اند.

تحقيقي كه‌برگسن درامرحافظه‌ومسائل مربوط‌بآن كرده‌مبسوط است ومنجر بتحقيقات واظهار نظرهاى بسيار درمباحث مختلف‌روانشناسى شده است ازقبيل مبحث تداعى معانى ومبحث‌كليات يعنى حقيقت آنهاو چگونگى حصول صوركليه در ذهن و نيز مبحث خواب وآنچه در خواب ديده ميشود ومبحث فكر واعمال دماغى و عقلى و روى همرفته از همه تحقيقات بوجه بديع علمى‌نتيجه ميگيرد كه‌امور عقلى يا نفسى محصول دماغ يعنى تن نيستند و انسان نفس‌ياروحى دارد مستقل ازبدن وازدماغ كه آن نفس درزمان است ودرمكان نيست وشامل احوال گذشته است و احوال آينده را آماده ميكند وبا دماغ مناسبتى دارد كه آنرا بعمل وا ميدارد ودرآن هنگام‌جهان مكانى مرتبط ميشود وزمان حاضرراصورت ميدهدوچون روح ازتن مستقل است ومحصول تن نيست ميتوان معتقد شد كه‌حيات او هم بسته بحيات تن نباشد وپس ازتن باقى‌باشد.

* * *

سخن درنفس وخودآگاهى او ما را بگفتگوى تن يعنى جسم يا ماده كشانيد. برگسن جهان جسمانى ومادى را چنانكه بعضى ازحكما ادعا كرده‌اند بيحقيقت نميداند و ميگويد ممكن است آنچه ما از عالم مادى‌ادراك ميكنيم‌نمايشهاوظواهرباشد امّا اگرهم‌چنين‌است‌البته‌حقيقتى هست كه اينقسم درنظر ما نمايش مى‌يابد راست است كه ماغير ازتصاوير چيزى درك نميكنيم امّا ناچار اصلى هست كه اين تصاويرعكس اوست و چنين نيست كه اين‌تصاويرموهوم وبيحقيقت باشد وفقط‌مخلوق ومصنوع

که بموجباتی ودراوقاتی پرده‌راپس میکشدو آنچه درحافظه مضبوط است بیاد میآورد . ذاکره‌عمل است وعمل کاربدن است ودماغ که ذاکره را صورت میدهد جزئی‌ازبدن است ولی‌حافظه انبارصور است وصور ذوات نیستند بلکه معانی اند ومعانی درمکان نیستندبلکه درحرکت و تحول استمراری میباشند. کسانیکه حافظه را خاصیت دماغ یعنی‌تن می‌دانند بازهمان‌اشتباه را دارند که استمرار احوال‌رابنظرامرمکانی مینگرند .

حافظه که صور درآن مضبوط است راجع بزمان گذشته است ودر سطح خودآگاهی نیست بلکه در عمق است . ذاکره که عملی است که بواسطهٔ آن صور را بیاد یعنی سطح خود آگاهی میآورند تعلق بزمان حال دارد و در واقع امر نامحسوس را محسوس میسازد پس متعلق بماده یعنی‌تن‌است‌زیراکه‌زمان‌حال‌همانامر تبط‌بحس‌است‌وحس‌بماده‌تعلق‌دارد.

وچون بحقیقت بنگری امور گذشته معدوم نیستند موجودندفقط ازمنشأ اثر بودن افتاده اند و فرق گذشته وحال اینست که امور گذشته درعمل فعلی دخالت ندارند وآنچه درعمل فعلی دخالت دارد آنرا حال حاضر می‌نامیم. شخص انسانی بزمان حال مشغول است از آنرو که باید برای امر زندگانی عمل کندو از گذشته یعنی از اموری که موجودند ولی درحافظه میباشند فقط آنچه‌را برای عمل زندگانی بکار میآیدبیاد میآوردوحاضر میکند پس فراموشی نسبت بامور گذشته ازجهت اشتغال بامر زندگانی‌است پس‌اغراض زندگانی‌است که‌فراموشی وغفلت‌میآورد و اگر شخص از اغراض زندگانی وارسته شود امور گذشته همه برای‌اوحاضر خواهد بود چنانکه بتجربه رسیده است که این حالت‌برای اشخاص در دم احتضاردست‌میدهد که جمیع اموری را که درمدت‌زندگانی

خواهیم یافت که حرکت اصل است و مکان یا بعد بواسطهٔ حرکت در ذهن مصور میشود. درواقع ذهن خطا میکند که بعد را ثابت میگیرد و بر حرکت مقدم می‌پندارد وسببش اینست که چون عقل برای عمل کردن است محتاج است باینکه چیز ثابتی فرض کند وسکونی قبل از حرکت قائل شود وحال آنکه نه زمان مجرد حقیقت دارد نه مکان یا بعد مجرّد و این هردو تصوری است که برای ذهن نظر بحاجت عملی دست میدهد و حقیقت استمرار و تحول احوال است.

این مبحث ماده و مناسبتش با روح وخود آگاهی نیز تحقیق عمیق مفصلی است که ما فقط اشارهٔ از آن کردیم و برای تفصیلش بیش از این جا نداریم.

☆ ☆ ☆

در کتاب معتبر خود که آنرا تحول خلاق نامیده است برگسن بتحقیق در امر حیات یعنی جان و جانداری میپردازد و باین مناسبت در بحث تحول موجودات و رأی داروین وارد میشود و تصدیق میکند که موجودات جاندار درحال تحول وارتقا بوده وهستند وازمراتب بسیارپست وساده آغاز کرده بمدارج کمال رسیده‌اند جز اینکه سیر حیات درراه کمال درچندین خط مختلف بوده است یکی ازخطوط خط سیر گیاه است که مواد حیاتی وغذائی را مستقیماً از عناصر طبیعی میگیرد یکی دیگر خط سیر جانوران است که مواد غذائی را بیشتر ازنباتات درمی‌یابند جانوران هم دورشته بوده ودو نوع سیر کرده‌اند یکی رشتهٔ که منتهی بظهور جانوران موسوم بهوام شده ومرتبهٔ کمالش مورچه وزنبور است که بحالت اجتماع زندگی میکنند دوم رشتهٔ که بجانوران استخواندار وچهارپایان

ذهن یا دماغ ما باشد دماغ جزئی‌است ازجهان مادی نه‌اینکه جهان‌مادی ناشی وحاصل ازدماغ باشد.

جهان جسمانی امری است متصل واحدوتکثرواختلافی که‌در آن دیده میشود بمقتضای عملی‌است که‌انسان مجبوراست درمحیط‌خودبکند چون باید در محیط خود عمل کند ناچار است آنرا باجزا قسمت نماید که درهرجزئی بتواند تصرف کند واین تجزیه وتقسیم را بتوسط حواس وقوای مدرکهٔ خود انجام میدهد پس ادراك انسان از اشیا متناسب‌است‌با عملی که در آن اشیا بایدبکند.

درهرحال جسمانیات تصاویری هستند که ادراك میشوند بعضی از آن تصاویر برای انسان‌تن را مصور میسازند وبعضی دیگراجسامی را که برتن محیط میباشند و این دوقسم ازتصاویر بریکدیگر تأثیردارند واز یکدیگرمتأثر میشوند بعبارت دیگر هریك دردیگری حرکاتی‌احداث مینمایند.

حرکت امری است حقیقی اما حقیقت حرکت آن نیست که مواضع متحرك رانسبت بنقاط مکانی نشان میدهد حقیقت حرکت‌تغییر حالت و کیفیت است ودرنظر برگسن همه تغیراست و همه حرکت است امّا متغیر ومتحرکی در کار نیست وتصور حرکت رابابد قیاس‌بنفس نمود که حرکتش بدرون بینی دریافته میشود . در واقع حرکت انتقال چیزی نیست بلکه انتقال حال است.

پس اگر درست تأمل کنیم ماده نیز خود استمـرار احوال است زیرا که عین حرکت وتغیر است اگر بنظر سطحی بنگریم مکان یابعد مجردی لازم‌است تاحرکت‌درآن واقع شود ولیکن چون بحقیقت برسیم

با ماده سر و کار دارد مگر آن مرتبهٔ عالی از عقل که خاصیتش ادراك حقیقت است و با کمیت کاری ندارد و متوجه کیفیت است و آنرا درون بینی نامیدیم وازمادیت بروحانیت رسیده و از آلایش عمل وارسته شده است واین قوه ایست منحصر بانسان چنانکه میتوان گفت انسان جنس چهارم ازجانداران است(۱).

پس ازآنکه قاعدهٔ تحول موجودات را قبول کردیم این‌مسئله‌پیش میآید که آنچه باعث تحول وتنوع موجودات میشود چیست وچه چیز ماده را بر می‌انگیزد که باین صورت ها درآید. علمای طبیعی‌وداروین واسپنسر آنرا خاصیت خود ماده پنداشته اند که بر حسب تصادف و پیش‌آمد امورخارجی تغییراتی دست میدهد واین صورتها راپیش‌میآورد و گفتیم که آنان جهانرا بماشین مانند کرده اند(۲) بعضی دیگر برای جریان‌امورطبیعی غایتی فرض کرده اند که تحولات برای رسیدن بآن غایت است مثل اینکه بر حسب اراده مدرکی مانند اراده انسان واقع میشود(۳) تصور ماشینی جهان نظر بگذشته دارد یعنی حال را نتیجه ماضی میداند اعتقاد به علت غائی نظر بآینده دارد یعنی حال را مقدمهٔ آینده می‌پندارد.

برگسن اگرچه بنظر جماعت دوم متمایل‌تراست هیچیك ازاین دونظر را تمام ودرست نمی‌داند ومعتقداست که درطبیعت قوه ایست که او را بسوی حیات میکشاند و آن قوه را نشاط حیاتی مینامد(٤) که

---

(۱) جنس‌اول‌گیاه جنس‌دوم‌جانورانی که بهوام‌منتهی‌میشوند جنس‌سوم‌جانورانی که به پستانداران منتهی میشوند جنس چهارم انسان

(۲) واین‌رأی رااروپائیان Mécanisme میخوانند یعنی ترتیب ماشینی.

(۳) واین نظر را Finalisme میگویند یعنی اعتقاد بوجود غایت ومقصد

(٤) Elan vital

رسیده و سرانجام بنوع بشر منتهی شده که آن نیز در زندگانی محتاج باجتماع است.

این دورشته ازجانوران گذشته ازاینکه چگونگی ساختمان بدنی آنها مختلف است وسیلهٔ که برای پیش بردن امر زندگانی دارند نیز متفاوت است باین معنی که چون جانوران باید در امر زندگانی تدبیر بکارببرند قوهٔ تدبیری درطبیعتشان نهاده شده است که بواسطهٔ آن بفطرت وبدون رویه عملیاتی میکنند و آلات وادواتی را که طبیعت بآنها داده است بکار میاندازند و امر زندگانی خودرا پیش میبرند . این قوهٔ تدبیری فطری که آنرا غریزه (۱) هم نامیدیم درهمه جانوران هست اما درجانوران رشتهٔ اول خاصه مورچه و زنبور عسل کاملتر است که بفطرت و غریزه لانه های مفصل می‌سازندو مهندسی میکنند وخوراك فراهم آورده ذخیره مینمایند وامور اجتماعی خودرا انتظام میدهند امّا جانوران رشته دوم چون در مدارج کمال بالا میروند تدبیر فطری و غریزی در آنها ضعیف میشود وقوهٔ عقلیه (۲) جای آنرا میگیرد وتدبیر امور اجتماعی خود را بتعقل می‌سازند و تعقل بوسیلهٔ دماغ صورت می‌پذیرد و تفاوت ظاهرش با غریزه اینست که غریزه بدون اختیار عمل میکند وافعالش موجب است وتصرف بکار نمیبرد ولی عملی که ازتعقل سرمیزند اختیاری است وعقل متصرف است ولی چنانکه پیش ازین گفتیم عقل هم مانند غریزه برای عمل کردن درماده و بکار بردن مواد است بجهت حوائج امور زندگانی وازاینرو کار اصلی عقل اندازه گرفتن و بکمیت در آوردن اشیاء است بعبارت دیگر عقل درواقع مهندس است و کار عمده اش مهندسی است و

(۱) Instinct (۲) Intelligence

از آنها هم یك چیزاست و آن عمل کردن درماده وتدبیر امر زندگی‌است تفاوت غریزه باعقل اینست که غریزه آلات وادواتی را که طبیعت‌دروجود جانور موجود ساخته بکار میبرد امّا عقل خود آلات و ادوات را از مواد بیجان میسازد و بکار می اندازد. غریزه میدان عملش محدود است امّا همان‌عمل‌راازآغاز بنحو کمال انجام‌میدهد عقل از آغاز بنحو کمال کار نمی کند ومحتاج‌بپرورش‌است امّامیدان عملش نامحدود است وبینهایت قابل ترقی‌وتکمیل است. غریزه مقرون بشعور نیست وخودآگاهی‌ندارد امّا عقل خودآگاه‌است واین هردو قوه‌همچنانکه ازیك قوهٔ واحدیعنی نشاط حیاتی‌ناشی شده‌انددراین‌خاصیت نیز مشتر کند که هردوازوجودی بوجود دیگر بارث منتقل می‌شوند امّا غریزه ثابت وغیر مترقی است در حالیکه عقل قابل ترقی است وازآنکه هست می‌تواند برتر برود. غریزه نمی‌جوید ومی‌یابدامّا عقل تانجوید نمی‌یابد ولیکن عقل بجستجوچیزها می‌یابد که غریزه را بدان دسترسی نیست. شعور وخودآگاهی برای اینکه خودرا از قید ماده آزاد کند ازراه غریزه نمیتواند بمقصود برسد بلکه باید راه عقل را پیش بگیرد غریزه چون باعقل مقرون شد و این هردو ازآلایش اغراض عملی پاك ووارسته شدند روحانیت دست میدهد وجان بینی یا درون بینی میسر میگردد و چون این امر جز در انسان تحقق واقعی ندارد میتوان گفت انسان اشرف مخلوقات و مقصد و غایت حیات است.

باری اصل وحقیقت وجود آن امرحیرت انگیزی است که نشاط حیاتی نامیدیم و آن غیرمادی ومجرداست اما درماده عمل میکند وچون درست بنگریم اشیا حقیقت ندارند بلکه‌فعل و حرکت حقیقتند. همین

قوه ایست واحد ولیکن چون در ماده عمل میکند بواسطهٔ مقاومت ماده میشکافد وما نند نارنجکی میترکد و پخش میشود و بشعبه های بسیار منشعب میگردد وبصورت اجناس وانواع واصناف و افراد درمیآید و با داروین ولامارك وپیروان آنان این اختلاف نظر را دارد که مانند ایشان ظهور اجناس وانواع را بتحول پیوستهٔ تدریجی نامحسوس نمیداندبلکه معتقداست که‌چون‌ماده مستعدشد اجناس‌وانواع ناگهان صورت میگیرند اینست که گفتیم نشاط حیاتی مانند نارنجك می‌تر کد.

چون‌دراحوال قوهٔ حیاتی بانظرتأمل مینگریم خاصیت اصلی‌اورا چنین درمی‌یابیم که جریانی است ازتخمی بتخم دیگر ومجرای‌آن بدن جانور یاگیاه است‌این قوهٔ حیات که نهضت میکند اگرحرکت‌واختیار را ازدست داد وبحال خمود افتاد وباستفاده از موادی که در محل اوست اکتفا کرد گیاه میشود واگربحرکت درآمد و اختیار را بدست گرفت ومیدان عمل‌خودرا وسعت داد جانور خواهد بود ودرجانوران می‌بینیم‌از جمله اجزاء بدن سلسلهٔ اعصاب مخصوصاً اهمیت می‌یابد چنانکه گوئی همه اجزای‌دیگربدن برای وجوداوست وهرچه سلسلهٔ اعصاب روبکمال میرود افعال جانور بیشتر مقرون باختیار میگردد. گیاه و جانوری که اعصاب ندارد یااعصابش‌ساده وبی‌پیرایه است ازاختیار عاری است‌وافعالش موجب است وبنابرین میتوان معتقد شد که سلسلهٔ اعصاب است که‌منبع ومخزن اختیار درافعال میباشد.

نشاط یا نهضت حیاتی قوه ایست اصیل که در ماده عمل میکند و عجایب بظهور میآورد وغریزه وعقل که پیش ازین بآنها اشاره کرده‌ایم ظهوراتی ازهمین قوه می‌باشند پس اصل این هردو یکی است و منظور

بحث را درباب دین میکند .

تحقیقات برگسن دراین کتاب مانند تحقیقات دیگرش همه بسیار دقیق ومتین‌ومبتنی برمطالعات تاریخی‌واجتماعی وعلمی بسیار دراحوال حیوان‌وانسان ومدنیت میباشدکه‌باکمال تأسف بایدازشرح آن‌خودداری کنیم ولی لازم می‌دانیم نتیجهٔ آن تحقیقات را در چند کلمه باختصار بدست بدهیم .

برگسن برای اخلاق وهم برای دین دومبدأ ودوسرچشمه قائل‌است یکی سافل ویکی عالی. مبدأ سافل صلاح هیئت اجتماعیه است ومبدأعالی فیضی است که ازعالم بالا میرسد .

توضیح این سخن درامر اخلاق اینست که بشرچنانکه معلومست تنها وبانفراد امرش نمی گذرد و ناچار است که درجمعیت زیست کند و انسان چه ازجهت ماده وچه از جهت روح هرچند هر فردش برای خود شخصی است وشخصیت خود را ازدست نمی‌دهد ولیکن هرشخص درهمان حال جزئی است از هیئت اجتماعیه و بسته بآن است و از این جهت امرش شباهت تام دارد به سلول هائی که هریك وجودی خاص میباشند امّا مجموع آنها هیئت بدن را می‌سازد وآن سلول ها بتنهائی نمیتوانند زیست کنند .

چون افراد باید درجمعیت زیست کنند وحالت اجتماعیه نگهبان افراد است پس حالت اجتماعیه امریست واجب و باید محفوظ بماند و محافظت هیئت اجتماعیه محتاج است باینکه افراد مقید بقیودی باشندو خودرا مکلف بتکالیفی بدانند .

قیودی که درنزد افراد برای محافظت هیئت اجتماعیه ضرورت

قوه حیاتی که شعور وخودآگاهی هم خاصیتی ازخواص اوست چون قوس نزول می‌پیماید وبی‌نهایت بحال خمود درمیآید ماده میشود وچون درقوس صعود میرود وجنبش ونشاطش قوت میگیرد شعور وخودآگاهی است اینست که ماده بمنزلهٔ مرگ است وخود آگاهی زندگی است. قوهٔ حیاتی امری است که درحال حقیقت یافتن است و ماده امری است که از حقیقت عاری شده است(۱) نشاط حیای قوه ای نیست که مصرف شود بلکه خلاقیت داردوهمواره در کارخلق کردن وافزایش یافتن است.

اینست معنی «تحول خلاق» یعنی تحولی که خلاقیت دارد.

کتاب تحول خلاق برگسن گنجینه ایست ازتحقیقات عمیق که ما فقط اشاراتی ازآن آوردیم ودرآن کتاب باشرح وبسطی هرچه تمامتر بیان شده وهمه مبتنی برمشاهدات وتجربیات علمی می باشد وجای بسی افسوس است که اینجا مجال نداریم بهمه آن تحقیقات بپردازیم ومطالب را بدرستی توضیح کنیم وچاره نیست جز اینکه باین اشارات اکتفا کرده خوانندگان را باصل کتاب مراجعه دهیم وبعضی نکات دیگر را که از آن کتاب استنباط میشود درمبحث آینده مذکور خواهیم داشت.

☆ ☆ ☆

پیش ازاین گفته‌ایم که آخرین تصنیف مهم برگسن کتابیست بنام «دوسرچشمه اخلاق ودین» درین کتاب ابتدا بحث میکند دراینکه اصول اخلاقی یعنی آنچه احوال وآداب وعادات پسندیده شمرده میشود ومردم بتخلق بآنها ومتابعت ازآنها واحتراز ازخلاف آنها مکلف میگردند از کجا میآید وچه باعث شده که مردم باصول اخلاق گرائیده‌اند سپس همین

(۱) بنابراین تحقیقات میتوان گفت برگسن وحدت وجودی است.

انفاس قدسیهٔ ایشان فیض میگیرد واین روح است که منشأ ظهور علم و صنعت وتمدن وفلسفه یعنی مایهٔ قوهٔ ابداع وخلاقیت است و سبب آزادی ووارستگی است ومقرون بدلیری ودلاوری است وراهی است بسوی خدا ودرحقیقت ازخدا بخلق میرسد این روح خودبخود بازاست و بکل موجودات عشق دارد وشور برمیانگیزد اگرچه موضوع خاص یعنی معشوق مخصوصی هم نداشته باشد .

احوال واخلاق ناشی ازاین روح که ازبرکت انفاس قدسیه بوجود میآید مبدأ عالی دارد وچنانکه گفتیم ازعالم بالا فیض میگیرد .

پس اخلاق دوقسم شد اخلاقی که طبیعت بفشار ایجاب میکندبرای مصالح و حفظ هیئت اجتماعیه و اخلاقی که نفوس قدسیه ایجاد میکنند برحسب جاذبه ای که از عالم بالا میرسد و از ناحیهٔ نشاط حیاتی است که امری است الهی ومحض ترقی و کمال است برای افراد و هم برای هیئت اجتماعیه .

اخلاق ناشی از مبدائی که اول مذکور داشتیم اخلاق سکونیست واخلاق دومی اخلاق حرکتی است(۱). اولی را میتوان بعبارت درآورد دومی بیان حقیقتش دشوار است اولی تعلیمات منتسب بموسی استدومی تعلیمات عیسی وسقراط است اولی ازاشخاص افاضه نمیشود بلکه ناشی از هیئت اجتماعیه است وامریست دنیوی دومی هم اگرچه مربوط بدنیاست ولیکن امریست الهی وچون همه کس راه اتصالی بباطن دارداز نفوسی که باطن دارندفیض می پذیرد پس آن اخلاق ازاشخاص خاص بدیگران افاضه میشود .

---

(۱) بنا براینکه دو نظر برگسن سکون بی حقیقت است و نقص است وحرکت حقیقت و کمال است

دارد درجانوران برحسب طبیعت بصورت فطرت و غریزه درمیآید و در جمعیتهای انسانی آن قیودرا عقل مقرر میدارد وعمل انسانرا که‌دراصل اختیاری و آزاد است عقل‌مقید بقواعدی‌میسازد که آداب و رسوم‌واخلاق وتمدن را تشکیل می‌دهند.

پس‌ضرورت هیئت اجتماعیه که امری است طبیعی‌وبرای‌محافظت افراد تشکیل شده برای افراد مبدأ قیود یعنی تکلیف و قواعد میباشدو آن اجتماع از هیئت خانواده آغاز میکند و بهیئت شهری و کشور و ملت منتهی میگردد و بنابراین قواعدی که متابعت آنها برای انسان تکلیف میشود اصول تدبیر منزل و اخلاق و سیاست مدن را صورت می دهد.

جمعیتی‌را که بطریق مذکور یعنی برحسب ضرورت وجودهیئت اجتماعیه مقید بقواعد و رسوم میباشد برگسن جمعیت محدود میخواند یعنی جمعیتی که درتقید بقواعد ورسوم نظرش محدود بصلاح و نفع هیئت اجتماعیه است وروحیکه انسان را بمتابعت این قیود بر میانگیزد روح مسدود یا محدود می‌نامد.

بعضی ازمحققان معتقدند که اخلاقی که هرفرد را دوستدار نوع میسازد وبکف نفس واحسان وفداکاری نسبت بدیگران و امیدارد نیز مبدأش همانست که برای جمعیت محدود مذکور داشتیم یعنی نفع و صلاح عامه ولیکن برگسن این عقیده را ندارد و تحقیق کرده است که گذشته از روح مسدود یا محدود که بیان کردیم یك روح بازیانامحدود نیز هست که انسان را بعشق و ذوق برمیانگیزد وبدوستی نوع واحسان وفداکاری وامیدارد واین روح ازبرکت نفوس زکیه تولید میشود و از

و نماز وقربانی و نذورات وماننده آن میگردد.

درهرحال این‌قسم دیانت که مبنی براوهام است وسیله ایست که طبیعت برای‌محافظت هیئت اجتماعیه برمیانگیزد درمقابل تأثیرعقل که مایهٔ انفراد وتنهائی وجدائی شخص است ازدیگران.

ازجمله چیزها که موجب ظهور این قسم دیانت شده است اینست که انسان چون عاقل‌است قوهٔ تنبه‌دارد وتنهااوست ازمیان‌همه‌موجودات که‌متوجه بمرگ شده ویقین‌دارد که میمیرد واین‌علم اومایهٔ افسردگی او میشود و حال آنکه برای زندگانی نشاط لازم است پس چون عقل انسان‌را ازبقای دردنیا مأیوس‌میکندآن قوهٔ طبیعی‌برای‌جبران‌افسردگی او بقای درآخرت را بنظر او جلوه‌گر میسازد واورا بزندگانی امیدوار و علاقه مند می نماید و تأثیری از عقل را که برای زندگی مضر است باطل میکند.

دیگراینکه قدرت جماعت و نیرومندی‌آن مخصوصاًدربدوتشکیل هیئت اجتماعیه بسته بوجود اشخاص است و بنابرین بقای اشخاص برای جماعت واجب مینماید تاآنجا که محتاجند باینکه پس ازمرگ هم‌آن اشخاص را موجود وحاضر بدانند واین امر منجر میشود باینکه اموات راپیرستند وخداوندی برای‌آنها قائل‌شوند وداستانها برای‌آنها بسازند و بمرور زمان بقای آن اشخاص بنحو اعتقاد بوجود یك بدن لطیف‌متصور میشود ولطافت‌آن بدن کم کم‌باعتقاد بوجود روح‌منتهی میگردد وعقاید سخیفی که دریاب اموات و ارواح آنان در میان مردم شیوع یافته شاهد این مدعاست.

دیگر اینکه انسان بواسطهٔ قوهٔ تعقل و توجه باینکه ازآینده و

اینست خلاصه بیان برگسن در اینکه اخلاق دو سرچشمه دارد اینك میرویم بر سر دیانت.

برگسن دیانت را با اخلاق از یك مبدأ نمی‌پندارد ولیکن بی‌مناسبت هم نمیداند. بعقیدهٔ او دیانت هم مانند اخلاق دو قسم است حرکتی و سکونی (۱) که آنرا طبیعی نیز مینامد.

در باب دیانت طبیعی یا سکونی تحقیق برگسن چنین است که آنچه از احوال طبیعت استنباط میشود اینست که در نزد او جماعت بر افراد مقدم است و هیئت اجتماعیه اهمیتش بیش از اشخاص میباشد.

برای محافظت هیئت اجتماعیه طبیعت در جانوران غریزه را بوجود آورده است چنانکه پیش بیان کردیم امّا انسان دارای عقل است و هر چند عقل و غریزه هر دو یك منشأ دارند و دو وجه مختلف از یك امرند و عاقل نیز بکلی فاقد غریزه نیست ولیکن عقل با غریزه این تفاوت دارد که شخص را رو بآزادی و استقلال یعنی بانفراد میبرد پس برای اینکه این تأثیر عقل در جدا کردن و منفرد ساختن اشخاص از جماعت جبران شود طبیعت عقل را با واهمه و متخیله و متصرفه مقرون ساخته است که انسان بآن وسیله قوه جعل پیدا میکند و اختراعات و افسانه‌سازی و مانند آنها نتیجهٔ آنست و یکی از مظاهر این قوه وجود افسانه‌ها و اساطیر و اوهامی است که میان مردم ساخته شده و میشود و بنیاد دیانت طبیعی بر آنهاست و برگسن بتفصیل بیان میکند که چگونه این قوه مایهٔ پرستش اشیاء و جانوران و اشخاص بزرك زنده و مرده و استقرار آداب دینی و مناسك و دعا

(۱) سکونی و حرکتی بهمان نظر که در باب اخلاق گفتیم در واقع دیانت سکونی یا طبیعی برگسن که مصلحت هیئت اجتماعیه آنرا بر میانگیزد باصطلاح ما دین باطل است و دیانت حرکتی را که فیض الهی است ما دین حق میخوانیم.

بمبدأ و شور وذوق عارفان و زاهدان در یونان قدیم و خاور زمین خاصه هندوستان وعابدان مسیحی که مقام ولایت داشته‌اند و کم وبیش حق و حقیقت را مشاهده کرده‌اندآنگاه بی‌اختیار بافاضه پرداخته‌اند وحقیقتی را که خود بمشاهده دریافته اند خواسته اند بمردم دیگر نیز برسانند. عشقی که‌آتشش بجان ایشان افتاده تنها عشق مخلوق بخالق نیست بلکه مبدأش عشق خالق بکل مخلوقات است یعنی ازراه خدا بکل نوع بشر عشق میورزد واین عشق غیرازآن‌محبتی‌است که ارباب عقل تعلیم‌میدهند که شخص باید ابنأ نوع خودرادوست بدارد اینکار کارعقل‌است امّاعشق عارف مبدأش همان نشاط حیات است که مبدأ کل موجودات است نشاط حیاتی‌است که‌باشخاص بر گزیده افاضه‌شده و میخواهد بکل موجودات بسط یابدولیکن این‌بفوریت صورت پذیر نمیشود وناچار باز محدود بجماعت‌قلیلی‌ازمستعدان میگردد.

دیانت سکونی و دیانت حرکتی بعبارت دیگر دین و عرفان بیکدیگرمدد نیزمیرسانند دین‌مقدمه‌ورود بعرفان میشود وعرفان‌عقاید عامه را صفا میدهد واگراین امرعمومیت یابدنوع انسان بطورکلی‌بخدا نزدیك میشود.

در نظر برگسن عرفان کامل آنست که‌عرفا و عابدان مسیحی داشته‌اند و فرد اکمل عارف حضرت عیسی بوده است یعنی آنکس که تعلیمات مسیحی منتسب باوست خواه‌وجود شخص عیسی حقیقت داشته یا نداشته باشد.

معرفت اساسی که از عرفان حاصل می‌شود چیست ؟ اینست که خدا عشق است وعشق خداست عشق خلاق است و خالق همانا عشق است

سرنوشت خود بیخبر است متزلزل و نگران میباشد پس فکرش مایل میشود که بغیب توسل بجوید و معتقد بوجود خداوندان و اشخاص فوق العاده که در امور او مؤثرند بشود وعملیات سحر و جادو و امثال آن نیز همین منشأ دارد سپس برای اقناع عقلا مبانی علمی وفلسفی نیز برای آن عقاید وعملیات ساخته می‌شود.

خلاصه اینکه این قسم دیانت که آنرا طبیعی و سکونی نامیدیم وسیلهٔ دفاعی است که طبیعت برای حفظ هیئت اجتماعیه اختیارمیکند درمقابل افسردگی و ناامیدی که ازعقل درذهن تولید می‌شود ومایهٔ انحلال جمعیت است.

امّا آن قسم ازدیانت که مبدأ عالی دارد مبدأش همان مایهٔ دانشی است که درجانوران غریزه ودرانسان عقل را بوجود میآورد. از آن مایهٔ دانش در انسان قوهٔ اشراقی بودیعه گذاشته شده که درعموم بحال ضعف و ابهام ومحو است ولی ممکن است که قوت و کمال یابد تاآنجا که شخص متوجه شود که آن اصل اصیل دراو نفوذدارد مانندآتشی که درآهن نفوذ وآنرا سرخ میکند بعبارت دیگر اتصال خود را بمبدأ درمی یابد وآتش عشق دراو افروخته می شود هم تزلزل خاطری که ازعقل در انسان رخ کرده مبدل باطمینان میگردد هم علاقه اش ازجزئیات سلب شده بطور کلی بحیات تعلق میگیرد ومیگوید عاشقم برهمه‌عالم که همه‌عالم ازوست.

این حال را میخواهید دین بخوانید میخواهید عرفان(۱) بنامید یا ایمان بغیب وبباطن بگوئید.

دراین مقام برگسن شرح مفصلی میدهد دربیان وجدوحال واتصال

(۱) Mysticisme

فهرست کسانی که نامشان در این کتاب آمده است:

عشق مایهٔ خلاقیت است و خلقت نتیجه عشق است خالق یعنی خدا عاشق است ومخلوق معشوق است وچون مخلوق نتیجه خالق است پس معشوق هم خود اوست.

بیان برگسن دراین نیز مفصل و محققانه و عالمانه است ولی ما وارد آن تحقیقات نمی‌شویم که باجمال گذراندنش دریغ است و بتفصیل پرداختن سخن‌را درازمی‌کند و آنگهی بگمان ماخوانندگان این کتاب با این معنی مأنوسند ومیدانند که طفیل هستی عشقند آدمی وپری.

برگسن کتاب خودرا ختم‌می‌کند بفصلی درحالت حالیه نوع‌بشر وترقیاتی که نصیب اوشده است وعدم تناسب بین ترقیات مادی وروحانی او وعلت وقوع جنگها و وسیلهٔ جلوگیری از آنها و امیدواری بآینده انسانیت و امثال این مسائل که بیان آنها امروز باقضایائی که در دنیا واقع میشود مناسبت ندارد مختصر کلام اینکه برگسن‌ازراه علوم‌جدید بعرفان رسیده است.

فهرست کتابهائی که نام آنها در این کتاب آمده است:

آینده علم
آینده علم ما بعد الطبیعه
احوال ضروری دانشمند
اختیار و رابطهٔ علت ومعلول
اخلاق بی تکلف و بی‌پاداش
اخلاق مبنی برتصور نیرو
ادوار جهان
استمرار ومقارنه
اصول اخلاق
اصول جانشناسی
اصول روانشناسی
اصول علم مدنیت
امکان قوانین طبیعت
انجیل
اندیشه ها درفلسفهٔ طبیعت
انواع سیر باطنی انسان
بنیاد تحقیق درعلم
بیان فلسفهٔ من
پیدبنی آینده
پراگماتیسم
تحقیق درحقیقت مختاریت انسان
تحول خلاق
تشریح ذهن انسان
تورات

جهان نمایش و اراده است
حدیث نفس فلسفی
حقوق طبیعی
خنده
خواست توانائی
دایرة المعارف علوم فلسفی
دلاوران ودلاور پرستی
دورهٔ فلسفه تحققی
دوسرچشمهٔ اخلاق ودین
روانشناسی
روانشناسی مبنی برتصور نیرو
روح جهان
زردشت چنین میگفت
زند اوستا
سرنوشت انسان
سفر تکوین
سیاست تحققی
سیرحکمت
شفا
طریق وصول بزندگانی سعادتمند
علم
عقل منطق
فکر ومتحرك
فلسفه اساطیر

نامهای اماکنی که در این کتاب آمده است :

فلسفه حقوق
فلسفه صنعت
فلسفه وحی
فلسفه ودین
ماده‌وحافظه
مبادی نخستین
معلومات بیواسطهٔ خودآگاهی
مکالمات وقطعات فلسفی
ملحقات وضمائم
منشاء انواع
نقادی درامر وحی
نیروی روحی
یادگارهای کودکی وجوانی

دوتا پرست	Dualiste
دوتاگو	Dualiste
دوحقیقتی	Dualiste
ذاکره	Rappel, souvenir
روان شناسی (معرفة النفس)	Psychologie
روح	Esprit ,âme
روحی	Spiritualiste, spirituel
سیارات	Planètes
غریزه ، فطرت	Instinct
کارمایه	Énergie
گل چینی	Eclectisme
مذمت ، نقادی	Criticisme
مرد برتر	Surhomme
من	Moi, ego
موحد	Monothéiste
ناخودآگاه	Inconscient
نفس	Ame, soi, moi, conscience
نقادی	Critique
وحدتی	Moniste
یکتا پرست	Monothéiste
یک حقیقتی	Moniste
یکی گو	Moniste, monotéiste

فهرست اصطلاحات حکمتی که در این کتاب آمده با معادل فرانسوی آنها

(اصطلاحاتیکه درجلد دوم فهرست کرده‌ایم در اینجا تکرار نمیکنیم)

اقمار	Satellites
باهم نهادن (مرکب کردن)	Composer
باهم نهاد (ترکیب)	Synthèse
برنهاد	Thèse
برنهادن (وضع کردن)	Poser
برابر نهاد	Antithèse
برابر نهادن	Opposer
برون ذات (شیئی، موضوع، عین)	Objet
برون ذاتی	Objectif
بیخود	Inconscient
ثنوی	Dualiste
جان بینی، درون بینی	Intuition
جان شناسی	Biologie
جزمن	Non-moi
جهان شناسی	Cosmologie
خود	Soi,moi
خودآگاه	Conscient
خودآگاهی	Conscience
خود هستی	Chose en soi, être en soi
درون بینی، جان بینی	Intuition
درون ذات	Sujet
درون ذاتی	Subjectif

Concordance	توافق
Concret	متحقق
Conscience	خود آگاهی، تنبه ، مشعر
Conséquence	نتیجه
Contradictoire	متقابل، متناقض
Déduction	قیاس، استنتاج
Détérminé	متعین
Devenir	شدن ، کون
Dialectique	روش، سلوك عقلی
Dieu personnel	خدای متشخص، خدای شخصی
Différence	اختلاف، فصل
Différentiation	تنوع ، اختلاف
Dissolution	انحلال
Dogmatique	جزمی
Durée	استمرار، مدت
Dynamique	حرکتی، قوهٔ
Economiste	دارای مسلك اقتصاد
Egoïsme	خودخواهی، خودپرستی
Elan vital	نشاط حیاتی، نیروی حیاتی
Energie	کارمایه ، نیرو
Espèce	نوع
Essence	ماهیت، حقیقت
Esprit	ذهن، روح، نفس
Etre en soi	وجود ذاتی، وجود مستقل
Evolution	تحول، تکامل
Evolutionisme	فلسفه یا مذهب تکاملی
Excitation	تهییج
Expérimental	آزمایشی، تجربی
Finalisme	اعتقاد بوجود غایت
Finalité	غائیت

فهرست اصطلاحات علمی و حکمتی از زبان فرانسه که در این کتاب آمده و برای آنها معادلهائی از فارسی یا عربی یافته یا ساخته شده است

(اصطلاحاتیکه در جلد دوم فهرست کرده‌ایم تکرار نمیکنیم)

Abstract	انتزاعی ، مجرد
Accident	عرض ، عارضه
Action	عمل
Action réflexe	عمل انعکاسی
Activité	فعل ، فعالیت
Agent	عامل
Altruisme	غیرخواهی، غیر پرستی، نوع پرستی
Antithèse	برابر نهاد
Architecture	صنعت ساختمان
Athéisme	انکار خدا
Atome	جزء لایتجزی
Beauté	زیبائی، جمال
Biologie	جان شناسی، معرفت حیات
Cause	سبب ، علت
Cause efficiente	علت فاعلی
Cercle	دور
Chimisme	شیمیائی
Chose	شئی
Chose en soi	ذات ، ذات مستقل
Composer	باهم نهادن، مرکب کردن
Concentration	تراکم

Mesure	اندازه
Militaire	جنگی ، نظامی
Militarisme	روح جنگی
Molécule	ذره
Moniste	وحدت
Motif	داعی
Musique	نوازندگی، موسیقی
Mysticisme	توجه بباطن، مذهب اهل باطن
Nébuleuse	ابری، ستارهٔ سحابی
Néo-criticisme	فن تجدید فلسفه نقدی
Non-être	عدم ، نیستی
Non-déterminé	نامتعین، بی‌تعین
Noumène	ذات ، جوهر ، معقول
Objectif	برون ذاتی
Objet	شئی ، معلوم، برون ذات ، عین ، موضوع
Ontologie	معرفت وجود ، هستی شناسی، ذات شناسی
Opposer	برابر نهادن
Ordre	نظم، انتظام
Panthéiste	وحدت وجودی، معتقد بهمه خدائی
Passivité	انفعالیت
Peinture	پیکر نگاری ، نقاشی
Personnalité	شخصیت
Phalange	جمعیت ، دسته
Phalanstère	محل فالانژ
Philosophe	حکیم، فیلسوف
Philosophie	حکمت، فلسفه
Physiolgie	علم کلیات احوال بدن، علم وظائف اعضاء بدن
Poésie	شعر
Poser	بر نهادن، وضع کردن
Positif	تحققی، تحقیقی

Foi	ایمان
Génie	دها ، داهی
Hétérogénéité	ناهمجنسی، اختلاف
Homogénéité	همجنسی، یکسانی، تشابه
Idéal	کمال مطلوب، تصوری
Idéalisme	اصالت تصور، اصالت علم ، اصالت معقول، اصالت عقل
Idéaliste	اصالت تصوری، معتقد باصالت تصور یا علم یاعقل یا معقول
Idée-force	تصور نیرو
Idéologie	بحث در تصورات ومفهومات
Image	تخیل
Imagination	خیال
Inconnaissable	ندانستنی، نشناختنی
Inconscient	بیخود، ناخودآگاه
Indifférence	بی‌تفاوتی
Individu	فرد
Individualisme	مذهب انفراد
Induction	استقراء
Industriel	پیشه وری، صنعتی، پیشه ور
Influence du milieu	تأثیر محیط
Instinct	غریزه ، فطرت
Instinctif	غریزی، فطری
Intelligence	عقل، قوه عقلیه
Intelligible	معقول، قابل تعقل
Introspection	درون نگری
Intuition	درون بینی، جان بینی، حدس
Liberté d'indifférence	اختیار بی‌وجه
Lutte pour la vie	کشمکش زندگانی، تنازع‌حیات
Manifestation	نمایش
Matérialisme	فلسفه مادی، مادیت
Matérialiste	معتقد بفلسفه مادی

فهرست اصطلاحات

Société	جمعیت ، مجمع ، انجمن ، مدنیت ، هیئت اجتماعیه
Sociologie	علم مدنیت
Spiritualisme	فلسفه روحی
Spiritualiste	روحی ، معتقد بروح
Statique	سکونی
Subjectif	درون ذاتی
Subliminal	ناخودآگاه
Succession	توالی
Sujet	درون ذات
Surhomme	مرد برتر ، فوق انسان
Survivance du plus apte	بقای اصلح
Syllogisme	قیاس
Symbolique	کنایه
Sympathie	همدردی
Synthèse	باهم نهاد ، ترکیب
Synthétique	ترکیبی
Téléologie	نظر در علت غائی ، هیئت غائی
Thèse	برنهاد ، فرض
Traditionalistes	اهل سنت
Transcendant	فوق ، فوقانی ، برتر
Transformisme	تبدل انواع
Travail	کار
Variation concomitantes	مقارنهٔ تغیرات . تغیرات متقارن
Variété	صنف
Vérité	حقیقت ، راستی
Vouloir-vivre	مهر زندگی

Positivisme	فلسفهٔ تحققی
Pragmatisme	اصالت عمل
Principe	مبدأ ، اصل
Progrès	ترقی
Proportion	تناسب
Propriété	خاصیت
Psycho-physique	علم طبیعی روحی، علم ربط جسم وروح
Raisonnement	استدلال
Rationnel	معقول ، عقلی
Réel	حقیقی ، متحقق
Réflexion	انعکاس ، فکر
Relatif	نسبی ، اضافی
Relativité	نسبیت
Religieux	دینی ، مذهبی
Religion	دیانت ، دین ، مذهب
Religion de l'humanité	دین انسانیت
Représentation	تصویر ، نمایش
Résidus	بقایا
Romantique	شعری ، تخیلی
Romantisme	فلسفه شاعرانه
Savant	عالم، دانشمند
Scepticisme	مذهب شك وتردید
Science	علم
Scientifique	علمی
Sculpture	پیکرتراشی، مجسمه سازی
Sélection naturelle	انتخاب طبیعی
Sens	حس
Sensible	محسوس
Sensualisme	مذهب اصحاب حس
Socialiste	دارای مذهب اجتماعی

باب دوم

حکمای اروپا در نیمه سدهٔ نوزدهم

فهرست مندرجات

غلطنامه

باوجود کوششهای فراوانی که درچاپ کتاب سیرحکمت در اروپا مبذول داشته‌ایم بسیار متأسفیم که کتاب بر خلاف آرزو های ما بی غلط چاپ نشده و اغلاط معدودی در آن مشاهده میشود که اینك بترتیب صفحات یاد آورمیشویم :

اغلاط جلد اول وصحیح آنها

صفحه	سطر	غلط	صحیح
۲۰	۱۵	ترتیب	تربیت
۲۲	۳	بیا یند	بیا بند
۳٤	۷	نفط	نفس
٤۰	۲	منطبق	منطق
٤۰	۱۹	مظبوط	مضبوط
٤۷	۳	شناخته	ساخته
٦٤	۲	تیر	نیز
٦٦	۷	درمان	در آن
٦۸	۱٤	ایشان	انسان
۷۷	۱۲	یونیان	یونانیان
۱۷٦	۱۲	متجافرین	متأخرین

اغلاط جلد دوم وصحیح آنها

صفحه	سطر	غلط	صحیح
٥	۸	ساکتند	ساکنند
۳	٦	چکند	چند
٦۰	۲۲	درستی	نادرستی
۱٦۸	۱٤	میگذرد	میگذارد
۲۲۷	۱۸	قهمید	فهمیده
۳۰۲	۲۳	مثیت	مثبت

اغلاط جلد سوم و صحیح آنها

صفحه	سطر	غلط	صحیح
٨	١	آن زن	همسری آن زن
٤٥	١٤	قاهده	قاعده
٥٢	١١	بگیریم	در نظر بگیریم
٧٧	متن کتاب	کرده	ترجمه کرده
١١٢	٥	اوسل	اوست
١٢٢	١٥	ازطرف	از یك طرف
١٣٦	٥	ما	اما
١٤٨	١٨	ناهق	ناطق
١٥١	١٢	ویکند	او یکند
١٥٢	١٨	تا نش برسید	تا نش برسد

هیولی
شارل
المرد
ژان ه